MoralbewuBtsein und kommunikatives Handeln
JUrgen Habermas

Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă JUrgen Habermas
Traducere: Gilbert Lepădatu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale HABERMAS, JURGEN
Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă/Jurgen Habermas; trad.:
Gilbert Lepădatu - Bucureşti: Editura **ALL EDUCAŢIONAL,** 2000
184 p.; 21 cm (Substanţiali)
ISBN 973-684-242-8
I. Lepădatu, Gilbert
17
Editura **ALL EDUCAŢIONAL** Bd Timişoara nr. 58, sector 6
Bucureşti, cod 76548 Tel.: 402 26 00 Fax: 402 26 10
Departamentul difuzare
Comenzi la: URL:
Redactor: Coperta: Director artistic:
Tel: 402 26 20 Fax: 402 26 30 comenzi@all.ro http://vvww.all.ro
Daniela Ciascai Stelian Stanciu Mircia Dumitrescu
PRINTED IN ROMÂNIA

Jiirgen Habermas

Conştiinţă morală şi acţiune comunicativă

Traducere: Gilbert Lepădatu

Jiirgen Habermas, născut în 1929, a predat filosofia la Heidelberg din 1961 până în 1964, iar din 1964 până în 1971 a predat filosofia şi sociologia la Frankfurt am Main. Din 1971 până în 1983 a fost directorul Institutului Max Planck din Starnberg, institut de cercetare a condiţiilor vieţii în lumea tehnico-ştiinţifică. Din 1983 a predat din nou la Universitatea Johann Wolfgang Goethe din Frankfurt.

Publicaţii: *Student und Politik* (împreună cu L.v. Friedeburg, Ch. Oehler şi F. Weltz), 1961; *Strukturwandel der Offentlichkeit,* 1962; *Theorie und Praxis,* 1963; *Erkenntnis und Interesse,* 1968; *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* 1968; *Protestbewegung und Hochschulreform, 1969; Zur Logik der Sozialwissenschaften,* 1970; ediţie adăugită 1982; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtech-nologie - Was leistet die Systemforschung* (împreună cu Niklas Luhmann), 1971; *Philosophisch-politische Profile,* 1971, ediţie adăugită 1981; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* 1973; *Zur*

Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976; (ed.) *Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeii',* 1980; *Kleine politische Schriften* I-IV, 1981; *Theorie des kommunikativen Handelns,* 1981; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* 1984; *Der philosophische Diskurs der Moderne,* 1985; *DieNeue Unubersichtlichkeit,* 1985; *Eine Art Schadensabwicklung,* 1987; *Nachmeta-physisches Denken,* 1988; *Die nachholdende Revolution,* 1990; *Vergangenheit als Zukunft,* 1991; *Texte und Kontexte,* 1991; *Erläuterungen zur Diskursethik,* 1992; *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates,* 1992.

inK

de învăţătură.

Cuvânt înainte

Cele patru articole ale acestui volum au luat naştere în diferite ocazii, însă ele alcătuiesc un context obiectiv.

în primul articol dezvolt teze privitoare la o diviziune a muncii între cercetări filosofice şi cercetări empirice, teze ce au fost propuse de exemplul epistemologiei genetice dat de Jean Piaget. în cel de-al doilea articol, teoria dezvoltării morale a lui Lawrence Kohlberg serveşte ca model pe baza căruia încerc să clarific îmbinarea explicaţiilor cauzale şi a postconstrucţiilor ipotetice. Cel de-al treilea articol a fost iniţial pregătit pentru numărul omagial dedicat lui Karl-Otto Apel; el ar ajuta la clarificarea fundamentului eticii discursului. în final, aş fi recunoscător dacă titlul lucrării ar fi înţeles ca expresie a unei bune intenţii de a pune în practică, pornind de la un anumit aspect, diviziunea muncii propusă aici.

Dedicaţia se înţelege de la sine: dintre filosofii în viaţă nimeni nu a influenţat mai durabil orientarea gândirii mele precum Karl-Otto Apel.

Frankfurt am Main, mai 1983

J.H.

I. Filosofia ca locţiitoare şi interpretă*

Maeştrii gândirii au căzut astăzi în dizgraţie. Acest lucru este şi pentru Hegel demult valabil. în anii '40, Popper a văzut în Hegel un duşman al societăţii deschise. Acest lucru e mereu valabil şi pentru Marx. Noii filosofi s-au dezis în cele din urmă de el, în anii '70, ca de un fals profet. Chiar şi Kant are astăzi parte de aceeaşi soartă. Dacă văd bine, el e pentru prima oară tratat ca maestru al gândirii, adică ca magician al unei false paradigme, de a cărei constrângere intelectuală trebuie să scăpăm. E posibil ca în acest caz să predomine numărul acelora pentru care Kant a rămas Kant. O privire asupra întregului tablou ne arată că reputaţia lui Kant păleşte - şi creşte, încă o dată, cea a lui Nietzsche.
într-adevăr, Kant a introdus în filosofie un nou mod de întemeiere. El a considerat progresul cunoaşterii, dorit de fizica contemporană, ca pe un fapt semnificativ ce trebuie să intereseze pe filosofi nu pentru că ar fi ceva ce se întâmplă în lume, ci pentru că e o confirmare a posibilităţilor umane de cunoaştere. Fizica lui Newton nu necesită o explicaţie empirică în primul rând, ci necesită o explicaţie în sensul unui răspuns transcendental la întrebarea: cum e posibilă în genere cunoaşterea experienţei. Kant numeşte *transcendentală* cercetarea orientată către condiţiile *a priori* ale posibilităţii experienţei. Ceea ce îl interesează aici este să demonstreze identitatea dintre condiţiile experienţei posibile şi cele ale posibilităţii obiectelor experienţei. Prima sarcină constă în analiza conceptelor noastre despre obiecte în genere, concepte pe care noi deja le utilizăm în mod intuitiv. Tipul acesta de explicaţie are caracterul unei postconstrucţii neempirice a acelor lucruri deja realizate de subiectul cunoscător, lucruri la care nu există alternativă: nici o experienţă nu poate fi gândită ca fiind posibilă cu *alte* presupoziţii, întemeierea transcendentală nu are aşadar la bază ideea derivării din
* Conferinţă despre modalităţile dialectice şi transcendentale de întemeiere, ţinută cu ocazia Congresului Organizaţiei Internaţionale Hegel, Sruttgart, iunie 1981.

principii, cât mai degrabă ideea de a ne convinge de nesubstituibilitatea anumitor operaţii, făcute întotdeauna, la modul intuitiv, după reguli.
Kant a căzut acum în dizgraţie, căci a construit o nouă disciplină, teoria cunoaşterii, cu ajutorul întemeierilor de tip transcendental. Prin aceasta el a definit din nou, într-o manieră pretenţioasă, sarcina sau, mai degrabă, menirea filosofiei. Două aspecte sunt, în primul rând, cele care m-au făcut să punem sub semnul îndoielii menirea filosofiei. îndoiala e în mod nemijlocit legată de fundamentalismul teoriei cunoaşterii. Dacă filosofia se crede în stare de o cunoaştere *înaintea* cunoaşterii, atunci ea pune între ea şi ştiinţe un domeniu propriu şi acţionează în virtutea funcţiilor ei de dominaţie. Pretinzând că explică o dată pentru totdeauna fundamentele ştiinţelor, pretinzând că determină o dată pentru totdeauna limitele a ceea ce poate fi experimentat, filosofia arată ştiinţelor unde le este de fapt locul. Pare ca şi cum filosofia ar fi supralicitată prin acest rol de plasatoare.
Nu însă destul. Filosofia transcendentală nu se epuizează în teoria cunoaşterii. Critica raţiunii pure, prin analiza fundamentelor cunoaşterii, preia şi sarcina unei critici a proastei folosiri a capacităţii noastre de cunoaştere adaptată la fenomene. în locul conceptului substanţial de raţiune al tradiţiei metafizice, Kant pune conceptul unei raţiuni, separate în momentele ei, a cărei unitate are mai curând un caracter formal. Kant separă capacitatea raţiunii practice şi a puterii de judecare de cunoaşterea teoretică, aşezând pe fiecare din ele pe un fundament propriu. Prin aceasta el acordă filosofiei rolul de judecător suprem al culturii în ansamblul ei. Aşa cum va spune mai târziu Max Weber, filosofia, delimitând doar după atribute formale sferele valorice culturale ale ştiinţei şi tehnicii, dreptului şi moralei, artei şi criticii artei, şi legitimându-le pe acestea în interiorul limitelor lor, se comportă ca o instanţă supremă judecătorească nu numai în raport cu ştiinţa, ci şi faţă de cultură în întregul ei[1].
Există aşadar o legătură între teoria *fundamentalistă* a cunoaşterii, care procură filosofiei rolul de *plasatoare* a ştiinţelor, şi sistemului de concepte *anistorice,* care acoperă cultura în întregul ei şi căruia filosofia îi datorează rolul nu mai puţin îndoielnic de *judecător* al ştiinţei, moralei şi artei. Fără asigurarea filosofic-transcendentală a fundamentelor cunoaşterii, ar rămâne în aer chiar şi ideea potrivit căreia „filosoful ar putea decide asupra *questiones juris* referitoare la pretenţiile culturii... Dacă renunţăm la ideea că filosoful poate cunoaşte ceva despre cunoaştere, ce nimeni altcineva nu e în stare să cunoască la fel de bine, atunci aceasta înseamnă

că noi nu mai credem că vocea sa poate pretinde ca ea şi numai ea să fie ascultată de ceilalţi participanţi la discuţie. Ar însemna, aşadar, că noi nu mai credem că există o 'metodă filosofică', care oferă *ex officio* filosofilor de profesie posibilitatea de a avea opinii interesante, de exemplu, cu privire la respectabilitatea psihanalizei, legitimitatea legilor niciodată clare, dizolvarea conflictelor morale, 'fundamentarea' contribuţiilor şcolilor de istoriografie sau a criticilor literare şi a altora asemenea"[2].
în impresionanta sa lucrare „Kritik der Philosophie" („Critica filosofiei"), R. Rorty dezvoltă argumente metafilosofice ce ne fac să ne îndoim de faptul că filosofia poate îndeplini într-adevăr rolul de plasatoare şi judecătoare, rol pe care i 1-a acordat maestrul gândirii, Kant. Mă convinge mai puţin consecinţa pe care Rorty o trage de aici: afirmaţia potrivit căreia filosofia ar trebuie să se dispenseze, o dată cu abandonarea celor două roluri, şi de sarcina de „păzitoare a raţionalităţii". Filosofia ar trebui, dacă îl înţeleg bine pe Rorty, să plătească noua sa modestie cu pretenţia de raţiune, pe care gândirea filosofică însăşi a avut-o de când a apărut pe lume. O dată cu dispariţia filosofiei, trebuie să se stingă şi convingerea că puterea transcendentă, de care noi legăm ideea de adevăr şi de necondiţionat, este o condiţie necesară a formelor umane de convieţuire.
în conceptul kantian de raţiune formală şi diferenţiată în sine e gândită o teorie a modernităţii. Aceasta se caracterizează, pe de o parte, prin renunţarea la raţionalitatea substanţială a interpretărilor tradiţionale, metafizice şi religioase ale lumii, iar pe de altă parte, prin încrederea în raţionalitatea procedurală de la care şi-au împrumutat pretenţia de validitate concepţiile noastre justificate, fie în domeniul cunoaşterii obiectivatoare, al înţelegerii moral-practice, fie în cel al evaluării estetice. întreb: să depindă, oare, acest concept de modernitate, sau un altul asemănător, de cerinţele funda-mentaliste de întemeiere ale teoriei cunoaşterii?
în cele ce urmează, aş vrea să povestesc doar o istorie, în care critica pe care o face Rorty la adresa filosofiei îşi găseşte locul cuvenit. Cu siguranţă că pe această cale controversele nu se vor aplana, dar se vor elucida în unele din premisele pe care acestea le au. Voi începe cu critica lui Hegel la adresa fundamentalismului kantian; ea pune în locul modului transcendental de întemeiere un altul, cel dialectic (1). Voi urmări apoi critica acestor două moduri de întemeiere; în primul rând, autocritica ce decurge pe o linie kantiană şi una hegeliană (2); apoi acea critică mai radicală, îndreptată atât împotriva lui Kant, cât *şi* împotriva lui Hegel, aşa cum a fost ea susţinută de pragmatism şi filosofia hermeneutică (3). Unii filosofi, şi nu cei mai neim-

portanţi, răspund acestei situaţii desfiinţând pretenţia de raţiune pe care filosofia a tot păstrat-o până acum (4). In raport cu aceasta, aş vrea să apăr în final teza conform căreia filosofia, chiar şi arunci când se retrage din rolul problematic de plasatoare şi judecătoare, poate menţine - şi ar trebui să menţină - pretenţia sa de raţiune în funcţiile mai modeste de locţiitoare şi interpretă (5).
(1) Modalitatea de întemeiere dialectică se datorează confruntării pe care a avut-o Hegel cu modul de întemeiere transcendental. Pentru succinta mea cercetare e suficient să amintesc că Hegel e de acord la început cu reproşul făcut lui Kant, cum că acesta a găsit pur şi simplu conceptele pure ale raţiunii în tabla formelor judecăţii şi le-a „adunat istoric", fără să le întemeieze. El are datoria de a dovedi că aceste condiţiile *apriori* ale posibilităţii experienţei sunt „necesare". „Fenomenologia" lui Hegel vrea să înlăture această deficienţă printr-o abordare genetică. El descoperă în reflecţia transcendentală, pe care Kant a considerat-o o fantastică răsturnare copemicană, mecanismul unei reîntoarceri a conştiinţei, ce operează mereu în istoria genezei spiritului. Subiectul - ce devine conştient de el însuşi şi căruia i se distrug una după alta formele conştiinţei - face experienţa faptului că ceea ce îl întâmpină la început ca fiinţare-în-sine poate deveni conţinut doar în formele pe care el însuşi le-a trecut în prealabil obiectului. Experienţa filosofului transcendental se reiterează, în mod firesc, în devenirea-pentru-sine a însinelui. Hegel numeşte dialectică reconstrucţia elaborării acestei experienţe repetate, din care iau mereu naştere structuri mai complexe - şi nu doar forma conştiinţei pe care a investigat-o Kant, ci şi cunoaşterea ajunsă autonomă, tocmai cunoaşterea absolută ce i-a permis fenomenologului Hegel să asiste la geneza structurilor conştiinţei, pe care

Kant le-a găsit pur şi simplu.
Hegel se expune totuşi unei obiecţii asemănătoare aceleia pe care el a ridicat-o lui Kant. Reconstrucţia succesiunii formelor conştiinţei nu este încă nici o dovadă pentru necesitatea imanentă prin care, *se pretinde,* una ia naştere din cealaltă. Hegel trebuie să satisfacă acest deziderat prin alte mijloace, şi anume sub forma unei logici; fireşte, el întemeiază prin aceasta un absolutism cu care supralicitează aşteptările pe care le-a avut Kant de la filosofic „Logica" lui Hegel pune filosofiei sarcina de a conceptualiza într-un mod enciclopedic conţinuturile răspândite în ştiinţe. Concomitent, Hegel face explicită teoria modernităţii, ce era doar intenţionată în conceptul kantian de raţiune, şi o dezvoltă într-o critică a rupturilor pe care le are o

modernitate divizată în sine. Acest lucru împrumută iarăşi filosofiei, în raport cu întreaga cultură, un rol de o importanţă atât actuală, cât şi istorică. Hegel, dar încă şi mai mult elevii săi, îşi atrag asupra lor acea suspiciune din care s-a format la început imaginea de maestru al gândirii[3].
însă critica metafilosofică făcută maeştrilor gândirii, indiferent dacă se îndreaptă împotriva absolutismului hegelian sau împotriva fundamen-talismului kantian, este un produs târziu. Ea merge pe urmele unei autocritici, pe care urmaşii lui Kant şi Hegel au praticat-o demult. Aş vrea să amintesc, pe scurt, două linii ale autocriticii, întrucât ambele se completează într-o modalitate, îmi pare mie, productivă.
(2) Linia criticii aduse transcendentalismului kantian poate fi caracterizată, foarte sumar, prin poziţia analitică a lui Strawson, cea construc-tivistă a lui Lorenzen şi cea criticistă a lui Popper. *Receptarea analitică* a iniţiativei kantiane se dispensează de pretenţia de întemeiere ultimă. Ea renunţă încă de la început la ţinta pe care Kant a sperat s-o atingă prin deducţia conceptelor pure ale raţiunii din unitatea conştiinţei de sine, şi se limitează la sesizarea conceptelor şi regulilor, ce trebuie să stea la baza oricărei experienţe reprezentabile în enunţuri elementare. Analiza se orientează către condiţiile conceptuale, universale şi indispensabile, ale unei experienţe posibile. Fără a încerca să ofere o dovadă pentru validitatea obiectivă a acestor presupoziţii şi concepte fundamentale, acest tip de analiză păstrează totuşi o pretenţie universalistă. Pentru a o putea rezolva, strategia de întemeiere transcendentală îşi schimbă funcţia în sensul unei proceduri de testare. Sistemului de concepte reconstruit ipotetic, care ar trebui să stea la baza experienţei, nu trebuie să i se ofere, în caz că e valid, nici o alternativă inteligibilă. De aceea trebuie ca de fiecare dată când se propune o alternativă, să se arate că aceasta revendică întotdeauna elemente din ipoteza pe care o contestă. Un asemenea procedeu de argumentare caută să dovedească că premisele şi conceptele desemnate ca fiind fundamentale sunt irecuzabile, în versiunea aceasta, filosoful transcendental cuminţit preia concomitent rolul scepticului, care încearcă să producă contraexemple falsificatoare[4]; cu alte cuvinte, el se comportă ca un om de ştiinţă care-şi testează ipotezele. *Poziţia constructivistă* încearcă să echilibreze în alt mod deficitul de întemeiere reieşit din perspectiva filosofiei transcendentale. Ea recunoaşte din capul locului caracterul convenţional al organizării conceptuale fundamentale a propriei noastre experienţe, dar se foloseşte însă, ca mijloc, de o critică constructivistă a limbajului pentru o critică a cunoaşterii[5]. Apoi sunt

considerate ca fiind întemeiate convenţiile care au fost create într-un mod comprehensibil; prin aceasta, fundamentele cunoaşterii sunt mai degrabă puse decât scoase la iveală.
Poziţia criticistă pare să o rupă complet cu transcendentalismul. Renunţarea la fundamentele de întemeiere în genere ar putea oferi o soluţie la trilema lui Miinchhausen dintre cerc, regresul infinit şi recursul la certitudinile ultime[6]. Ideea întemeierii este înlocuită cu cea a examinării critice. însă şi critica, devenită echivalent al întemeierii, este un procedeu de care noi nu ne putem servi într-un mod lipsit de presupoziţii. De aceea, o dată cu discuţia despre regulile irecuzabile ale criticii, o versiune slabă a modului de întemeiere kantian se reîntoarce în curtea interioară a criticismului[7].

Pe linia hegelianismului, loviturile autocriticii decurg într-o anumită privinţă paralel. S-ar putea lămuri aceste poziţii dând exemplul criticii materialiste a cunoaşterii făcute de tânărul Lukacs, care sustrage naturii pretenţia de întemeiere a dialecticii şi o limitează la lumea creată de om; dând exemplul practicismului lui Karl Korsch şi Hans Freyer, ce inversează relaţia clasică dintre teorie şi praxis şi leagă reconstrucţia dezvoltării sociale de perspectiva interesată a creării unei stări viitoare a societăţii; dând, în cele din urmă, exemplul negativismului lui Adorno care vede într-un context cuprinzător al logicii dezvoltării doar confirmarea faptului că vraja unei raţiuni instrumentale, deschisă ca totalitate socială, nu mai poate fi îndepărtată.
Nu intru aici în dezbaterea acestor poziţii. Destul de interesant e însă faptul că *ambele* linii ale criticii merg foarte mult în paralel. Fie că autocritica începe cu îndoiala asupra deducţiei transcendentale kantiene sau cu îndoiala asupra trecerii hegeliene la cunoaşterea absolută, ea se întoarce totuşi, de ambele daţi, împotriva pretenţiei că zestrea categorială, respectiv modelul de dezvoltare al formării spiritului omenesc, poată fi dovedită ca fiind *necesară.* Constructivismul, pe de o parte, şi practicismul, pe de altă parte, fac aceeaşi întoarcere de la postconstrucţia raţională la praxisul producător, care ar trebui să facă apoi posibilă realizarea teoretică ulterioară a acestui praxis. Criticismul şi negativismul se întâlnesc în aceea că resping mijlocele de cunoaştere transcendentală şi dialectică, folosindu-se, paradoxal, de ele. Putem încerca să înţelegem aceste două tentative radicale ale unei negaţii în sensul că ambele moduri de întemeiere nu pot fi abolite fără autocontradicţie.
Acestei comparaţii între încercările paralele de a limita pretenţiile de întemeiere dialectică şi transcendentală i se pune întrebarea dacă nu

cumva punctele slabe ale ambelor programe de întemeiere n-au făcut decât să se adune laolaltă, întărind rezervele acelor sceptici faţă de întemeiere, sau dacă nu cumva tocmai retragerea de ambele părţi a scopurilor demonstrative este o condiţie a faptului că strategiile reduse de întemeiere se pot completa una pe alta, în loc să se opună ca până acum. Aici, structuralismul genetic al lui Jean Piaget îmi pare că oferă un model instructiv chiar şi pentru filosofi - dar şi pentru aceia care vor să rămână aşa cum sunt. Piaget înţelege „abstracţia reflexivă" ca mecanism de învăţare, care poate explica pentru ontogeneză trecerea de la un stadiu al cogniţiei la cel următor, în care dezvoltarea cognitivă merge înspre o înţelegere descentrată a lumii. Abstracţia reflexivă se aseamănă reflecţiei transcendentale prin aceea că ea conştientizează, diferenţiază şi reconstruieşte în stadiul imediat următor al reflecţiei elementele *formale* ascunse în primă instanţă în *conţinutul* cunoaşterii, ca scheme de acţiune ale subiectului cunoscător. Acest mecanism de învăţare are o funcţie asemănătoare puterii - la Hegel - acelei negaţii care conservă şi suprimă totodată în mod dialectic configuraţiile conştiinţei, de îndată ce acestea ajung în contradicţie cu ele însele[8].
(3) Cele şase poziţii pe care le-am pomenit când am vorbit de succesorii lui Kant şi ai lui Hegel rămân neclintite la o pretenţie a raţiunii, chiar dacă întotdeauna prudent dozată - acest lucru îi deosebeşte pe Popper şi Lakatos de Feyerabend; pe Adorno şi Horkheimer de Foucault. Ei mai *spun* câte ceva despre condiţiile inevitabilităţii unei pretenţii de validitate - ce transcende şi trimite dincolo de *toate* limitările locale şi temporale - ale acelor opinii pe care le considerăm justificate. Această pretenţie a raţiunii este aceea pe care o pune în discuţie critica adusă maeştrilor gândirii. Aceasta este însă, în realitate, o pledoarie pentru despărţirea de filosofic Pentru a face inteligibilă această cotitură radicală trebuie să discut o altă critică, care se întoarce împotriva lui Kant fi Hegel.
Filosofia pragmatistă şi *hermeneutică* încep propriu-zis să se îndoiască de pretenţiile de întemeiere şi de autoîntemeiere ale gândirii filosofice mai tare decât criticii ce succed lui Kant şi Hegel. Ele părăsesc chiar orizontul în care s-a mişcat filosofia conştiinţei împreună cu modelul ei de cunoaştere orientat după perceperea şi reprezentarea obiectelor. în locul subiectului izolat care se orienta după obiecte şi care, în reflecţie, se transforma el însuşi în obiect, a apărut nu numai ideea unei cunoaşteri mijlocite lingvistic şi raportată la acţiune, ci şi legătura dintre praxisul cotidian şi comunicarea cotidiană, în care sunt cuibărite facultăţile de cunoaştere din capul locului inter-

subiective şi cooperante, în acelaşi timp. Chiar dacă această legătură se tema-tizează ca

formă de viaţă sau ca lume a vieţii, ca praxis sau ca interacţiune mijlocită lingvistic, ca joc de limbaj sau ca dialog, ca fundal cultural, tradiţie sau ca istorie a influenţelor, ceea ce este hotărâtor este că toate aceste concepte de *common sense* dobândesc un statut care a fost până acum rezervat conceptelor epistemologice fundamentale, fără ca ele să trebuiască, fireşte, să funcţioneze în aceeaşi manieră. Dimensiunile acţiunii şi limbajului nu trebuie însă astfel ordonate, încât să stea înaintea cogniţiei. Praxisul cu scop precis şi comunicarea lingvistică preiau mai degrabă un *alt* rol de strategie conceptuală, decât acela pe care l-au primit în filosofia conştiinţei. Ele mai au funcţii de întemeiere doar în măsura în care, cu ajutorul lor, se respinge ca fiind nejustificată nevoia de cunoaştere a fundamentelor.
Ch. S. Peirce pune sub semnul întrebării posibilitatea unei îndoieli radicale, tot aşa cum Dilthey pune la îndoială posibilitatea unei înţelegi neutre. Problemele se impun întotdeauna doar în anumite situaţii; ele vin către noi ca ceva obiectiv într-o oarecare măsură, fiindcă nu putem dispune după plac de întregul contextelor noastre practice de viaţă. Ca la Dilthey. Noi nu înţelegem o expresie simbolică fără o preînţelegere intuitivă a contextului său, căci nu putem transforma în mod direct într-o cunoaştere explicită cunoaşterea de fundal a culturii noastre, prezentă într-un mod neproblematic. Orice rezolvare de probleme şi orice interpretare depind de o reţea de presupoziţii greu de cuprins cu privirea; iar această reţea, datorită caracterului ei holistic şi particularist, nu poate fi recuperată de o analiză ce vizează universalul. Aceasta este linia argumentaţiei pe care sunt supuse criticii chiar şi mitul datului, aşadar deosebirea dintre sensibilitate şi intelect, intuiţie şi concept, formă şi conţinut, dar şi deosebirea dintre judecăţile analitice şi sintetice, dintre *a priori* şi *a posteriori.* Această dispariţie a dualismelor kantiene aminteşte încă de metacritica lui Hegel; context-tualismul şi istorismul ce sunt legate de acest lucru blochează însă drumul de întoarcere către Hegel.
Câştigul înţelegerilor de tip pragmatist şi hermeneutic e clar. Orientarea către facultăţile conştiinţei este abandonată în favoarea unei orientări în funcţie de obiectivările acţiunii şi limbajului. Fixarea în funcţia de cunoaştere a conştiinţei şi în funcţia de reprezentare a limbii, în metaforica vizuală a „oglinzii naturii", sunt abandonate în favoarea unui program de opinii justificate, care se extinde, prin Wittgenstein şi Austin, asupra întregului domeniu al forţelor ilocuţionare, se extinde aşadar asupra a tot ceea ce poate fi spus - şi nu doar asupra conţinuturilor vorbirii care stabileşte fapte. „Spune-mi cum el" devine cazul special al lui „a vorbi despre el"[9].

Sunt, oare, aceste interpretări compatibile doar cu o interpretare a pragmatismului şi a filosofiei hermeneutice, ce sugerează renunţarea la pretenţia de raţiune a gândirii filosofice şi, prin aceasta, despărţirea de filosofia însăşi - sau ele caracterizează o nouă paradigmă, care, deşi îndepărtează jocul mentalist de limbaj al filosofiei conştiinţei, nu abrogă însă modalităţile de întemeiere, diminuate şi însuşite la modul autocritic, ale filosofiei conştiinţei? In absenţa unor argumente concludente şi, înainte de toate, simple, eu nu pot răspunde în mod direct la această întrebare; fac încă o dată un excurs printr-o expunere narativă.
(4) Marx vroia să *anuleze* filosofia, pentru a o realiza - era atât de convins de conţinutul de adevăr al filosofiei hegeliene, încât a resimţit ca fiind intolerabilă discrepanţa tangibilă dintre realitate şi concept, respinsă de Hegel. Cu totul altceva se asociază astăzi de gestul *despărţirii* de filosofie.
Despărţirea de filosofie se petrece în prezent sub trei forme mai mult sau mai puţin surprinzătoare. De dragul simplităţii, aş vrea să le numesc astfel: forma terapeutică, forma eroică şi forma salvatoare a despărţirii.
Wittgenstein ne-a exersat în conceptul unei filosofii întoarse într-un mod terapeutic împotriva ei înseşi. Filosofia însăşi este boala pe care ea ar trebui cândva s-o vindece. Filosofii au făcut dezordine printre jocurile de limbaj ce funcţionează în viaţa de zi cu zi. Astfel, o filosofie care se desfiinţează pe sine însăşi lasă în cele din urmă totul aşa cum este; căci ea scoate măsura criticii sale din formele de viaţă practice şi suficiente lor înşile, în care se află. Dacă ar trebui să existe un succesor al disparutei filosofii, atunci cercetarea de teren cultural-antropologică este candidatul cu cele mai multe şanse: istoria filosofiei i se va înfăţişa cândva ca fiind activitatea cea mai greu de înţeles a aşa-

numiţilor filosofi - a unei ciudate seminţii, din fericire moarte. (Poate cândva R.Rorty va fi celebrat ca un Tucidide al unei astfel de tradiţii de cercetare, care a putut începe abia după ce terapia lui Wittgenstein se epuizase.)
în comparaţie cu despărţirea quietistă a filosofilor cu atitudine terapeutică, năruirea istoriei filosofiei şi a istoriei spiritului, aşa cum au înfăptuit-o George Bataille şi Heidegger, pare mai degrabă *eroică.* Chiar şi din această perspectivă, false obişnuite de gândire şi de viaţă se concentrează în formele supreme ale reflecţiei filosofice; însă rătăcirile metafizicii şi ale gândirii determinante, care trebuie astăzi deconstruite, nu se epuizează în erorile mai puţin sofisticate ale categoriilor, în dereglările praxisului cotidian; ele au un caracter epocal. Această despărţire dramatică de filosofie nu promite

pur şi simplu însănătoşirea, ci păstrează ceva din patosul lui Holderlin al unei salvări în mijlocul celui mai mare pericol. Valoarea modului devalorizat de gândire filosofic nu trebuie însă subestimată, ea trebuie să facă loc unui *alt* mediu, care face posibil revenirea nondiscursivă la imemorialul suveranităţii sau al fiinţei.
Despărţirea de filosofie are loc, la modul cel mai discret, în forma ei *salvatoare,* pentru care pot fi date ca exemple câteva realizări interpretative importante ale unui neoaristotelism fisurat hermeneutic. Fireşte, aceste exemple nu sunt în nici într-un caz clare, căci intenţia declarată aici e să fie salvate vechile adevăruri. Despărţirea de filosofie se face mai degrabă în secret, şi anume în numele conservării ei, adică: debarasată de pretenţiile sistematice. Doctrinele clasicilor nu mai sunt evocate nici cu titlul de contribuţie la discutarea problemelor, nici ca bun cultural pregătit sub formă istoric-filologică. O asimilare a textelor, texte care ar fi trebuit odată să reprezinte cunoştinţe, le tratează pe acestea mai degrabă ca pe izvoare ale iluminării şi ale trezirii spirituale.
în măsura în care filosofia contemporană apare în aceste forme, ea satisface o cerinţă ce reieşise din critica adusă maestrului de gândire, Kant, în special la adresa fundamentalismului teoriei kantiene a cunoaşterii: cu siguranţă, ea nu mai revendică, în raport cu ştiinţele, rolul devenit dubios al uneia care indică locul. Direcţiile poststructuraliste, pragmatiste târzii, neois-toriciste tind către o concepţie îngustă, obiectivistă a ştiinţei. In raport cu o cunoaştere îndatorată idealurilor de obiectivitate ale ştiinţei, ele ar vrea să câştige, înainte de toate, teren pentru sfera unei gândiri ce revelează şi trezeşte spiritual, în orice caz nu una care obiectivează, gândire ce abandonează orientarea către pretenţiile generale şi criticabile de valabilitate, şi nu mai vizează constituirea consensului în sensul de rezultate necontroversate, eliberându-se de universul concepţiilor întemeiate, fără să dorească însă să renunţe la autoritatea înţelegerilor superioare. Atitudinea pe care filosofia, aflată pe punctul despărţirii, o adoptă faţă de ştiinţe se întâlneşte cu diviziunea existenţialistă a muncii, aşa cum a fost ea propagată de la Jaspers şi Sartre până la Kolakowski: vizavi de sfera ştiinţei stau credinţa filosofică, viaţa, libertatea existenţială, mitul, educaţia ş.a.m.d. Toate aceste opoziţii au aceeaşi structură, chiar dacă este apreciată o dată mai pozitiv, o dată mai negativ - ceea ce Max Weber a numit semnificaţia culturală a ştiinţei. Filosofii de pe continent înclină, după cum se ştie, spre dramatizarea pericolelor obiectivismului, în timp ce lumea anglo-saxonă întreţine cu raţiunea instrumentală o relaţie mai relaxată.

Richard Rorty introduce o variantă interesantă, opunând discursul normal celui anormal. Ştiinţele instituite ating normalitatea în fazele progreselor teoretice recunoscute; căci atunci se cunosc procedeele prin care pot fi rezolvate probleme şi aplanate chestiunile controversate. Rorty numeşte astfel de discursuri discursuri comensurabile - ne putem baza pe criteriile ce asigură consensul. Discursurile incomensurabile sau anormale există atâta vreme cât orientările fundamentale sunt controversate. Dacă aceste dialoguri incomensurabile nu sunt ţinute cu scopul de a trece la normalitate, ci abandonează scopul acordului universal, mulţumindu-se cu speranţa „dezacordului interesant şi fructuos", adică îndată ce discursurile anormale se *mulţumesc cu el însele,* ele pot obţine calităţile pe care Rorty le desemna prin cuvântul „edifying". Filosofia intră şi ea, după ce şi-a abandonat intenţia ei de a rezolva probleme, la capitolul acestor dialoguri formative. în versiunea lui Rorty, ea întruneşte simultan toate virtuţile pe care le-a obţinut printr-o despărţire de filosofie ce despovărează terapeutic, printr-una ce

depăşeşte eroic şi printr-una ce trezeşte spiritual într-o manieră hermeneutică: forţa discret subversivă a inactivităţii se uneşte apoi cu fantezia elitistă creatoare de limbaj şi cu înţelepciunea tradiţiei. Dorinţa de formare se face fireşte pe cheltuiala dorinţei de adevăr: „filosofii formatori nu vor putea sfârşi filosofia, ei însă pot împiedica ca ea să înceapă să meargă pe calea mai sigură a unei ştiinţei"[10]. Această distribuire de roluri se poate baza cu siguranţă pe *simpatie,* în măsura în care eliberează filosofia de pretenţia exagerată a poziţiei de judecător suprem în chestiunile ştiinţei şi culturii. Eu nu o găsesc totuşi *convingătoare,* întrucât nici o filosofie ce informează la modul pragmatist şi hermeneutic despre limitele ei nu se va putea menţine în dialoguri formatoare *dincolo* de ştiinţe, fără să nimerească iarăşi în vârtejul argumentaţiei, adică al discursului întemeietor.

Faptul că nu poate funcţiona diviziunea existenţialistă a muncii sau, spunem noi, diviziunea exclusivă a muncii dintre filosofie şi ştiinţă, o dovedeşte tocmai felul în care Rorty o înţelege din perspectiva teoriei discursului. Dacă validitatea concepţiilor nu poate fi măsurată în ultimă instanţă decât după acordul dobândit într-un mod argumentativ, atunci *tot* ceea ce ar putea reprezenta pentru noi un motiv de dezbatere stă pe un fundament fragil din punctul de vedere al validităţii sale. Dacă însă, sub paşii participanţilor la argumentaţie, terenul acordului motivat raţional este mai puţin instabil arunci când e vorba de o dezbatere de idei în fizică decât în morală sau estetică, aşa cum o dovedeşte teoria postempirică a ştiinţei, atunci e mai mult o chestiune de grad faptul că normalizarea discursurilor nu se oferă ca un criteriu selectiv pentru deosebirea dintre ştiinţă şi dialogul filosofic formator.

(5) Acele tradiţii de cercetare care întruchipează extrem de clar elementul filosofic *dinăuntrul* ştiinţelor au fost întotdeauna supărătoare pentru apărătorii diviziunii exclusive a muncii. Marxismul şi psihanaliza trebuie să fie de aceea pseudoştiinţe, care se fac vinovate de un amestec hibrid între discursuri normale şi anormale, deoarece ele nu se supun diviziunii deja postulate a muncii - acest lucru apare atât la Rorty, cât şi la Jaspers. După cunoştinţele mele de istorie a ştiinţelor sociale şi a psihologiei, aceste două puncte de vedere sunt însă exemplare; ele caracterizează foarte bine tipul de teorie prin care se întemeiază noi tradiţii de cercetare.

Ceea ce e valabil pentru Freud, e valabil în aceste discipline pentru toţi teoreticienii deschizători de drumuri, de exemplu pentru Durkheim, G.H. Mead, Max Weber, Piaget şi Chomsky. Toţi aceştia au introdus într-o situaţie specială de cercetare, dacă cuvântul are un sens, o idee genuin filosofică ca un principiu exploziv. Funcţia creatoare de simptom a refulării, funcţia creatoare de solidaritate a divinului, funcţia creatoare de identitate a preluării de roluri, modernizarea ca raţionalizare socială, descentrarea ca urmare a abstracţiei reflexive a acţiunilor, achiziţia lingvistică ca activitate creatoare de ipoteze - fiecare din aceste expresii-cheie reprezintă o idee filosofică dar, în acelaşi timp, şi o poziţie interogativă care, deşi este elabo-rabilă din punct de vedere empiric, e totuşi universalistă. De aici se explică de ce tocmai aceste iniţiative teoretice au dat naştere în mod constant la contraatacuri empirice. Acestea sunt cicluri ale istoriei ştiinţei, care însă nu pledează absolut deloc în favoarea faptului că aceste discipline tind către un punct de convergenţă ştiinţific unitar; ele pledează mai degrabă pentru tendinţa ştiinţelor umanului de a deveni filosofice, decât pentru tendinţa de victorie a iniţiativelor obiectiviste, asemeni neurofiziologiei, copilul minune al filosofiei analitice.

Evident, asupra acestei chestiuni nu se pot face, în cel mai bun caz, decât presupuneri sugestive. în caz că această perspectivă nu induce în eroare, nu e total deplasat să întrebăm dacă nu cumva filosofia ar putea schimba, în raport cu unele ştiinţe, rolul de plasatoare *(P|a.tzanweiser)* - de nesusţinut - cu rolul de locţiitoare *(Plalzhalter)* - locţiitoare a teoriilor empirice cu puternice pretenţii universaliste, către care s-au avântat mereu minţile creatoare din disciplinele particulare. Acest lucru e valabil înainte de toate pentru ştiinţele ce procedează reconstructiv, care se referă la cunoaşterea preteoretică a subiecţilor ce judecă, acţionează şi vorbesc într-o manieră competentă, dar şi la tradiţionalele sisteme culturale de cunoaştere, pentru a clarifica baza presupus universală de raţionalitate a experienţei şi judecăţii,

acţiunii şi înţelegerii lingvistice. Aici ne-ar putea fi de folos modalităţile de întemeiere

care nu mai sunt pretenţioase din punct de vedere transcendental şi dialectic; ele sunt încă fructuoase pentru ipotezele de reconstrucţie ce sunt apte să fie elaborate pe mai departe în contexte empirice. Exemple ale antrenării filosofiei în cooperarea ştiinţifică văd peste tot acolo unde filosofii sunt angajaţi la o teorie a raţionalităţii, fără a ridica pretenţii fundamental iste sau chiar larg-absolutiste. Ei lucrează mai degrabă cu conştiinţa failibilistă că ceea ce se aştepta odată doar de la filosofie, putem spera acum să obţinem de la coerenţa fericită a diferitelor fragmente teoretice.

Din punctul de vedere al propriilor mele interese de cercetare, observ că asemenea cooperări apar între teoria ştiinţei şi istoria ştiinţei, între teoria actelor de vorbire şi diferite iniţiative ale pragmaticii empirice a limbajului, între teoria argumentării informale şi diferite iniţiative de cercetare a argumentărilor naturale, între etica cognitivistă şi psihologia dezvoltării conştiinţei morale, între teoria filosofică a acţiunii şi cercetarea ontogenezei competenţelor de acţiune.

Dacă e adevărat că filosofia intră într-o asemenea diviziune a muncii neexclusivă cu ştiinţele umanului, atunci se pare că ea de-abia acum îşi pune în joc identitatea. R. Spaemann insistă nu fără dreptate pe faptul că „orice filosofie ridică o pretenţie practică şi una teoretică de totalitate. A nu ridica o asemenea pretenţie înseamnă a nu face filosofie"[12]. E indiscutabil că o filosofie care se străduie, chiar dacă aflată într-o diviziune a muncii, să clarifice fundamentele raţionale ale cunoaşterii, acţiunii şi vorbirii, păstrează întotdeauna un raport tematic cu întregul. Ce s-a întâmplat însă cu teoria modernităţii, cu acel acces la întregul culturii pe care Kant şi Hegel îl asiguraseră folosindu-se de conceptul de raţiune fie fondator, fie absolutizam? Până la lucrarea lui Husserl „Criza ştiinţelor europene", filosofia a derivat din funcţia ei de judecătoare supremă şi funcţiile de orientare. Dacă ea însă renunţă la rolul de judecător atât în chestiunile culturii, cât şi în cele ale ştiinţei, să nu renunţe ea, oare, şi la raportul cu totalitatea pe care ar fi trebuit să se poată baza în calitate de „păzitoare a raţionalităţii"? Lucrurile stau însă în privinţa întregului culturii aşa cuiT. stau şi în privinţa ştiinţelor: cultura nu are nevoie de nici o întemeiere şi de nici o încadrare. în modernitate, începând cu sec. al XVIII-lea, ea şi-a elaborat acele structuri de raţionalitate, pe care Max Weber şi Emil Lask le-au identificat ca sfere valorice culturale.

O dată cu ştiinţa modernă, cu dreptul pozitiv şi eticile laice conduse de principii, cu o artă devenită autonomă şi cu o critică a artei institu-

ţionalizată s-au cristalizat, fără contribuţia filosofiei, trei momente ale raţiunii. Chiar şi fără instruirea oferită de critica raţiunii, fiii şi fiicele modernităţii învaţă cum să împartă tradiţia culturală, sub unul din aceste aspecte ale raţionalităţii, în chestiuni de adevăr, în chestiuni de dreptate şi de gust, şi să continue să se formeze. Acest lucru se vede în interesantele procese de divizare. Ştiinţele resping încetul cu încetul elementele de interpretare totalizatoare a lumii şi abandonează interpretarea naturii şi istoriei în întregul lor. Eticile cognitiviste exclud problemele legate de o viaţă bună [des guten Lebens] şi se concentrează asupra aspectelor strict deontice, capabile să fie generalizate, în aşa fel încât din ideea de bine mai rămâne doar ideea de echitate [das Gerechte]. Iar o artă devenită autonomă cere cu insistenţă o reliefare din ce în ce mai pură a experienţei estetice fundamentale pe care subiectivitatea descentrată, care a abandonat structurile de spaţiu şi timp ale vieţii cotidiene, o face în contact cu sine însăşi - subiectivitatea se eliberează aici de convenţiile percepţiei de zi cu zi şi ale activităţii ce urmăreşte un scop, de imperativele muncii şi ale utilului.

Aceste impresionante unilateralizări ce poartă semnătura modernităţii nu au nevoie de fundamentare şi justificare; ele creează însă probleme ale mijlocirii. Cum poate raţiunea, despărţită în momentele sale, să-şi păstreze unitatea în interiorul domeniilor culturale, şi cum pot culturile de specialişti, ce s-au retras în formele esoterice superioare, să mai aibă vreo legătură cu praxisul comunicativ cotidian? O gândire filosofică ce nu a întors spatele raţionalităţii şi care nu s-a dispensat încă de o analiză a condiţiilor necondi-ţionatului se vede confruntată cu această dublă necesitate a mijlocirii.

Problemele legate de mijlocire apar în primul rând în sferele ştiinţei, moralei şi artei. Tot aici apar şi contramişcări. Astfel, iniţiativele neobiec-tiviste de cercetare din interiorul ştiinţelor umanului valorifică şi punctele de vedere ale criticii morale şi estetice, fără

însă a primejdui primatul chestiunilor legate de adevăr. Bunăoară, discuţia despre etica responsabilităţii şi a convingerii morale [Gesinnungsethik], dar şi puternica atenţie acordată motivelor utilitariste dinăuntrul eticilor universaliste pun în joc punctele de vedere ale calculării de consecinţe şi ale interpretării nevoii, puncte de vedere ce stau în domeniul de valabilitate al cognitivului şi al expresivului. Arta avangardistă este caracterizată, în cele din urmă, prin simultaneitatea ciudată a orientărilor realiste şi angajate politic şi a continuărilor autentice ale modernităţii clasice, ce făcuseră posibilă obstinaţia esteticului; o dată cu arta realistă şi angajată ies din nou în relief, la nivelul bogăţiei de forme pe care le-a eliberat avangarda, momentele cognitivului şi ale moral-practicului.

Pare ca şi cum în aceste contramişcări momentele raţiunii radical diferenţiate ar fi vrut să trimită la o unitate ce poate fi obţinută doar dincoace de culturile de specialişti, aşadar în viaţa cotidiană şi nu dincolo, în temeiurile şi abisurile filosofiei clasice a raţiunii.

în praxisul comunicativ cotidian trebuie oricum să se amestece interpretări cognitive, aşteptări morale, expresii şi evaluări. Procesele de înţelegere din lumea vieţii au nevoie de aceea de o tradiţie culturală *de mare anvergură,* şi nu doar de binecuvântările ştiinţei şi tehnicii. Filosofia şi-ar putea actualiza astfel raportul ei cu totalitatea printr-un rol de interpretă întoarsă către lumea vieţii. Ea ar putea ajuta cel puţin la punerea din nou în mişcare a jocului fixat dintre cognitiv-instrumental cu moral-practicul şi estetic-expresivul, asemeni unui dispozitiv foarte fragil care s-a înţepenit[12]. Putem cel puţin numi problema în faţa căreia se va afla filosofia atunci când va renunţa la rolul de judecător, supraveghetor al culturii, în favoarea unuia de interpret mijlocitor. Cum pot, oare, sferele ştiinţei, moralei şi artei, încapsulate în culturile de specialişti, să fie deschise şi, fără a le ştirbi propria raţionalitate, să fie puse în legătură cu tradiţiile sărăcite ale lumii vieţii, astfel încât momentele separate ale raţiunii să se regăsească într-un nou echilibru în praxisul comunicativ cotidian?

Critica maeştrilor gândirii ar putea să trezească pentru ultima oară neîncrederea faţă de ei şi să întrebe ce i-a îndreptăţit pe filosofi să ţină locul nu numai în interiorul sistemului ştiinţei unor strategii teoretice pretenţioase, ci să-şi ofere în plus, în exterior, serviciul lor de traducători pentru o mijlocire între lumea cotidiană şi o modernitate culturală, ce s-a retras în domeniile ei autonome. Cred că tocmai filosofia pragmatistă şi hermeneutică răspunde la această întrebare, acordând autoritate epistemică comunităţii acelora care cooperează şi vorbesc unii cu alţii. Acest praxis comunicativ cotidian face posibilă o înţelegere orientată în funcţie de pretenţiile de valabilitate - iar acest lucru ca singură alternativă la o influenţare reciprocă, mai mult sau mai puţin puternică. Deoarece pretenţiile de valabilitate pe care noi le legăm în discuţie de convingerile noastre ţintesc dincolo de contextul acestuia, deoarece ele trimit dincolo de orizontul temporal şi spaţial limitat, orice înţelegere vizată sau reprodusă la modul comunicativ trebuie să se sprijine pe un potenţial de temeiuri atacabile, dar totuşi temeiuri. Temeiurile sunt făcute dintr-un material special; ele ne forţează să luăm atitudine printr-un Da sau Nu. Astfel, în condiţiile acţiunii orientate pe înţelegere apare un factor de necondiţionare. Iar acest factor este acela care deosebeşte valabilitatea pe care noi o revendicăm pentru concepţiile noastre

de valabilitate socială a praxisului naturalizat[13]. Ceea ce noi considerăm justificat este, din perspectiva primei persoane, o chestiune de întemeiere şi nu o funcţie a obişnuinţelor de viaţă. De aceea există un interes filosofic „în a vedea în practicile noastre sociale de justificare mai mult decât doar pur şi simplu asemenea practici"[14]. Acelaşi interes există şi în încăpăţânarea cu care filosofia stăruie pe rolul de păzitoare a raţionalităţii - un rol care produce, după cunoştinţele mele, mai multă supărare şi care, cu siguranţă, nu mai privilegiază în raport cu nimic.

Note

' Kant, *Critica raţiunii pure,* B779.
[2] R. Rorty, *Der Spiegel der Natur,* Ffm, 1981, p. 424 şi urm.
[3] Rorty parafrazează aprobând o judecată a lui Eduard Zeller: „Hegelianismul a prezentat fîlosofia ca pe o disciplină care a desăvârşit, dar a şi înghiţit celelalte discipline, în loc să *le întemeieze.* Pe deasupra, el a transformat filosofia în ceva foarte popular, important şi interesant, pentru a mai putea fi cu adevărat profesional; el cerea de la profesorii de filosofie să întruchipeze spiritul lumii, şi nu doar să lucreze în *specialitatea* lor". (1981, p. 153).
[4] G. Schonrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation,* Ffm. 1981, Kap. IV, 182; A. Bittner, *Art 'Transzendental'm* Handbuch philosophischer Grundbegriffe, voi. 5, Munchen, 1974, p. 1524.
[5] C. F. Gethmann, R. Hegselmann, *Das Problem der Begriindung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus,* în Z. allgem. W. Theorie VIII, 1974, p. 342 şi urm.
[6] H. Albert, *Traktat tiber kritische Vernunft,* Tubingen 1975.
[7] H. Lenk, *Philosophische Logikbegrundung und rationaler Kritizismus,* în Zeitschrift fur philosophische Forschung, 24, 1970, p. 183 şi urm.
[8] Th. Kesserling, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik,* Ffm. 1981.
[9] Rorty (1981), 402. în original apare astfel: „saying something ... is not always saying how things are" („a spune ceva... nu înseamnă întotdeauna a spune cum stau lucrurile") *{Philosophy and the Mirror ofNature,* Princeton 1979, p. 371).
[10] Rorty (1981), p. 418.
" R. Spaemann, *Der Streit der Philosophen,* în H. Liibbe (editor), *Wozu Philosophie?,* Bln. 1978, p. 96.

[12] J. Habermas, *Die moderne - ein unvollendetes Projekt,* în J. Habermas Kleine politische Schriften I-IV, Ffm 1981, p. 444 şi urm.
[13] Conform J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* voi. 1, Ffm **1981, p. 168 şi** urm.
[14] Rorty (1981), p. 422.

II. Ştiinţe sociale reconstructive versus ştiinţe sociale comprehensive*

Observaţii introductive

Permiteţi-mi să încep cu o observaţie personală. Atunci când, în 1967, am prezentat pentru prima oară teza conform căreia ştiinţele sociale nu trebuiau să renunţe la dimensiunea hermeneutică a cercetării lor, căci problema înţelegerii putea fi suprimată numai cu preţul unor denaturări, m-am confruntat cu două tipuri de obiecţii[1].

Prima consta în insistenţa asupra faptului că hermeneutica nu este o chestiune de metodologie. Hans-Georg Gadamer arată că problema înţelegerii se pune în primă instanţă în contexte neştiinţifice, fie în viaţa de zi cu zi, în istorie, artă şi literatură, fie în contactul cu tradiţiile. Hermeneutica filosofică ar avea, deci, sarcina de a elucida procesele obişnuite de înţelegere, ea nu ar consta în procedeul sau încercarea sistematică de a aduna şi analiza date. Gadamer înţelege „metoda" ca pe ceva opus „adevărului"; adevărul nu poate fi atins decât printr-un praxis al înţelegerii, inteligent şi îndelung exersat. Ca activitate, hermeneutica este în cel mai bun caz o artă, dar niciodată o metodă - iar în raport cu ştiinţele, ea este o forţă subversivă ce se sustrage oricărui acces sistematic[2]. Al doilea tip de obiecţii provenea de la susţinătorii curentului principal al ştiinţelor sociale, care aduceau o obiecţie complementară. Ei afirmau că problema interpretării stă în mistificarea ei.

* Prelegere ţinută cu prilejul unei conferinţe, organizate de R. Bellah, N. Haan şi P. Rabinow, cu tema *Morality and the Social Sciences,* Berkeley, martie 1980. Traducerea din engleză se datorează lui Max Looser. A apărut prima oară în N. Haan, R. N. Bellah, P. Rabinow, M. Sullivan (editori), *Social Science as Moral Inquiry,* New York, 1983, pp. 251-270.

Nu există probleme universale de interpretare, ci numai probleme particulare ce pot fi rezolvate cu tehnici normale de cercetare. O operaţionalizare atentă a termenilor teoretici, adică testele de valabilitate şi încredere ale instrumentelor, ar putea împiedica influenţe necontrolate, care altfel, din complexitatea neanalizată şi dificil de utilizat a limbii uzuale şi a vieţii cotidiene, ar ajunge să fie cercetate.
în controversa de la mijlocul anilor '60, hermeneutica a fost fie transformată în mod exagerat într-un substitut filosofic al ontologiei heideggeriene, fie trivializată ca problemă secundară a dificultăţilor de măsurare. Această constelaţie s-a schimbat de atunci în mod simţitor. Argumentele principale ale hermeneuticii filosofice au fost acceptate pe scară largă, nu însă ca doctrină filosofică, ci ca paradigmă de cercetare *în cadrul* ştiinţelor sociale, înainte de toate în cadrul antropologiei, sociologiei şi psihologiei sociale. Paul Rabinow şi William Sullivan au numit asta „turnura interpretativă"[3]. în decursul anilor '70, mai multe tendinţe din cadrul dar şi din afara lumii academice au avantajat pătrunderea paradigmei de interpretare. Permiteţi-mi să vă amintesc câteva dintre ele.
A existat, în primul rând, dezbaterea dintre Popper şi Kuhn şi ascensiunea unei teorii postempiriste a ştiinţei; ele au fost cele care au zguduit autoritatea pozitivismului logic şi au distrus prin aceasta viziunea unei ştiinţe nomologice, (mai mult sau mai puţin) unificate. O consecinţă a acestui fapt este şi mutarea greutăţii, în cadrul istoriei ştiinţei, de pe construcţiile normative pe iniţiativele mai sensibile din punct de vedere hermeneutic.
A devenit vizibil eşecul ştiinţelor sociale convenţionale care nu-şi puteau respecta promisiunile teoretice şi practice. Cercetarea sociologică nu era în stare să îndeplinească standardele, aşa cum au fost ele stabilite, de exemplu, prin teoria cuprinzătoare a lui Parson; teoria economică keynesiană a eşuat pe planul politic al măsurilor concrete; în psihologie a eşuat pretenţia universală de explicare a teoriei învăţării - ea servise ca exemplu de paradă pentru o ştiinţă exactă a comportamentului. Aceasta a deschis drumul către iniţiative alternative ce s-au edificat pe baza fenomenologiei, a lui Wittgenstein din perioada lui târzie, a hermeneuticii filosofice, a teoriei critice ş.a.m.d. Aceste iniţiative se recomandă pur şi simplu prin aceea că oferă alternative la un obiectivism predominant - şi nu atât de mult pe baza superiorităţii lor recunoscute[4].
S-au impus apoi două iniţiative oarecum de succes, care au oferit un exemplu pentru un tip interpretativ al ştiinţelor sociale: structuralismul din antropologie, din lingvistică şi - mai puţin convingător - din sociologie; şi

structuralismul genetic din psihologia dezvoltării - un model ce pare promiţător pentru analiza revoluţiei sociale, a dezvoltării concepţiilor despre lume, a sistemelor morale de credinţă şi a sistemelor juridice.
O altă tendinţă ce merită amintită a fost mişcarea neoconservatoare din mediul filosofic ce a atras după sine, printre cercetătorii din ştiinţele sociale, o schimbare a premiselor de fundal. Pe de o parte, a existat o anumită reînsufleţire a iniţiativelor biologiste, care au fost discreditate timp de mai multe decenii din motive politice (de exemplu, sociobiologia şi cercetarea genetică a inteligenţei), pe de altă parte, o reîntoarcere la relativism, la istorism, la existenţialism şi la nietzscheanismul de toate tipurile, o schimbare completă a stării de spirit ce s-a extins de la disciplinele mai dure, cum ar fi teoria ştiinţei şi lingvistica, până la domeniile mai fragile ale cercetării din ştiinţele umane, până la critica literară, ideologia arhitecturii ş.a.m.d. Ambele tendinţe sunt expresia aceluiaşi simptom, exprimat prin credinţa larg răspândită conform căreia cultura omenească prezintă trăsături universale ce se explică mai degrabă prin natura omului decât prin infrastructura raţională a cunoaşterii, acţiunii şi limbii omeneşti, adică a culturii înseşi.

Două modalităţi de utilizare a limbajului

Permiteţi-mi la început să lămuresc ce înţeleg eu prin hermeneutică. Fiecare expresie cu sens - fie ea o exprimare (verbală sau nonverbală), un artefact oarecare cum ar fi un instrument, o instituţie sau un document oficial - poate fi identificată printr-o atitudine bifocală atât ca eveniment ce poate fi observat, cât şi ca o obiectivare a semnificaţiei ce poate fi înţeleasă. Putem descrie, explica sau anticipa un zgomot ce corespunde unui sunet al unei propoziţii rostite, fără măcar să avem idee despre semnificaţia acestei exprimări. Pentru a sesiza (şi formula) semnificaţia ei, trebuie să participăm la câteva acţiuni comunicative (reale sau imaginate), în decursul cărora propoziţia rostită să fie astfel folosită încât ea să fie înţeleasă de către vorbitorii, ascultătorii şi de către alţi membri, întâmplători prezenţi, ai aceleiaşi comunităţi lingvistice. Richard Rorty prezintă un caz limită: „Chiar dacă am putea anticipa ce sunete va scoate comunitatea de cercetători din anul 4000, n-am fi totuşi în stare să luăm parte la discuţia lor"[5]. Opoziţia dintre „a prezice comportamentul lui lingvistic viitor" şi „a lua parte la discuţia lor" trimite la o diferenţă importantă între două modalităţi diferite ale utilizării limbajului.

Ori *spune ce e cazul sau ceea ce nu e cazul,* ori *spune ceva altuia,* astfel încât *el înţelege ce se spune.* Doar al doilea mod de utilizare a limbajului este legat interior sau conceptual de condiţiile comunicării. A spune cum stau lucrurile nu depinde în mod necesar de felul comunicării, făcute sau cel puţin imaginate; nu e nevoie să *se Jăcă* vreun enunţ, adică să se realizeze un act de vorbire. în loc de aceasta îţi poţi spune ţie însuţi „p" sau să gândeşti simplu „că p". Dimpotrivă, a înţelege ce spune cineva cere participarea la acţiunea comunicativă. Trebuie să existe o situaţie lingvistică (sau trebuie cel puţin imaginată) în care vorbitorul, discutând *cu* un ascultător *despre* ceva, spune ceea ce *el* vizează. în cazul utilizării pur cognitive, necomunicative, a limbajului este implicată, aşadar, doar *o* relaţie fundamentală; să o numim relaţia dintre propoziţii şi ceva din lume, „despre" care propoziţiile enunţă ceva. Dimpotrivă, dacă limba e utilizată în scopul înţelegerii cu cineva (fie chiar şi numai pentru a stabili încheierea unei disensiuni), atunci există trei asemenea relaţii: exprimându-şi părerea, vorbitorul comunică *cu* un alt membru al comunităţii sale lingvistice *despre* ceva din lume. Epistemologia se ocupă doar cu această din urmă relaţie dintre limbă şi realitate, în timp ce hermeneutica trebuie să se ocupe simultan de întreita relaţie a unei exprimări, ce serveşte a) ca expresie a intenţiei unui vorbitor, b) ca expresie pentru producerea unei relaţii interpersonale între vorbitor şi ascultător şi c) ca expresie despre ceva din lume. Orice încercare de clarificare a unei expresii lingvistice ne oferă o a treia relaţie, intralingvistică, anume aceea dintre o exprimare dată şi mulţimea tuturor exprimărilor ce ar putea fi făcute în aceeaşi limbă.
Hermeneutica priveşte limba, aşa-spunând, la lucru, adică în felul în care este de participanţi în scopul de a ajunge la o *înţelegere* comună asupra unui lucru sau la *o părere* comună. Metafora plastică a unui observator care „priveşte" ceva, n-ar trebui totuşi să pună în umbră faptul că limba utilizată performativ este inserată în relaţii ce sunt mai complicate decât simpla relaţie de tipul „despre" (şi tipului ei asociat de intenţii). Atunci când vorbitorul spune ceva în contextul de zi cu zi, el se raportează nu doar la ceva din lumea obiectivă (ca totalitate a ceea ce ar putea fi sau nu ar putea fi cazul), ci în acelaşi timp şi la ceva din lumea socială (ca totalitate a relaţiilor interpersonale, reglate juridic) şi la ceva din lumea proprie, subiectivă a vorbitorului (ca totalitate a trăirilor manifestabile, la care el are un acces privilegiat).
în acest fel se prezintă *intentione recta* întreita conexiune dintre exprimare şi lume, adică din perspectiva vorbitorului şi a ascultătorului.

Această conexiune poate fi analizată şi *intentione oblique,* din perspectiva lumii vieţii sau pe fundalul practicilor şi premiselor comune, în care orice comunicare particulară e discret inserată din capul locului. Privită din această perspectivă, limba îndeplineşte trei funcţii: a) aceea a reproducerii culturale sau a prezentualizării tradiţiilor (din această perspectivă şi-a dezvoltat Gadamer hermeneutica sa filosofică), b) aceea a integrării

sociale sau a coordonării planurilor a diferiţi actori în interacţiunea socială (din această perspectivă am dezvoltat eu o teorie a acţiunii comunicative), şi c) aceea a socializării sau a interpretării culturale a nevoilor (din această perspectivă a elaborat G.H. Mead psihologia sa socială).
Aşadar, în vreme ce utilizarea cognitivă, necomunicativă a limbii pretinde clarificarea relaţiei dintre propoziţie şi situaţia de fapt, fie ea în conceptele intenţiilor corespunzătoare, ale atitudinilor propoziţionale, ale direcţiilor de adaptare şi ale condiţiilor de realizare, utilizarea comunicativă a limbajului ne pune problema felului în care această relaţie este legată în mod intim de celelalte două relaţii („a fi expresia *a* ceva" şi „a împărtăşi ceva *cu* cineva"). Această problemă poate fi elucidată, aşa cum am arătat deja în alt loc, prin noţiunile de lumi ontologice şi deontologice, de pretenţii de valabilitate, de luări de poziţie prin Da sau Nu, şi prin noţiunea de condiţii ale consensului motivat raţional.
Putem înţelege acum de ce „a spune ceva cuiva" şi „a înţelege ce se spune" se bazează pe premise mult mai exigente şi mai complexe decât simplul „a spune (sau a gândi) ce e cazul". Cine observă sau crede că „p", sau cine intenţionează ca „p" să se realizeze, adoptă o atitudine *obiectivatoare* faţă de ceva din lumea obiectivă. Dimpotrivă, cine participă la procesele de comunicare, spunând ceva şi înţelegând ce se spune - fie aceasta o părere ce e *redată,* o constatare ce e *făcută,* o promisiune sau o comandă ce e *dată;* fie intenţiile, dorinţele, sentimentele şi dispoziţiile ce sunt *exprimate* - acela adoptă întotdeauna o atitudine*performativă.* Această atitudine îngăduie schimbul între persoana a treia, sau atitudinea obiectivatoare, persoana a doua, sau atitudinea conformă regulei, şi prima persoana, sau atitudinea expresivă. Atitudinea performativă permite o orientare *reciprocă* în funcţie de pretenţiile de valabilitate (adevăr, corectitudinea normativă, autenticitate), pe care vorbitorul le ridică aşteptând din partea ascultătorului o luare de poziţie prin Da sau Nu. Aceste pretenţii provoacă o evaluare critică, pentru ca recunoaşterea intersubiectivă a unei pretenţii să poată servi ca bază pentru un consens motivat raţional. în măsura în care vorbitorul şi ascultătorul se înţeleg unul cu altul printr-o atitudine

performativă, ei iau parte simultan la acele funcţii ce îndeplinesc acţiunile lor comunicative pentru reproducerea lumii comune a vieţii.

Interpretarea şi obiectivitatea înţelegerii

Dacă comparăm acum atitudinea celei de-a treia persoane a acelora care spun pur şi simplu cum stau lucrurile (aceasta este printre altele atitudinea oamenilor de ştiinţă), cu atitudinea acelora care caută să înţeleagă ceea ce li se spune (aceasta este printre altele atitudinea interpreţilor), vom vedea atunci consecinţele metodologice ale unei dimensiuni hermeneutice de cercetare. Permiteţi-mi să mă refer la trei dintre cele mai importante implicaţii ale procedeului hermeneutic.
în primul rând, interpreţii renunţă la superioritatea poziţiei privilegiate a observatorului, întrucât ei înşişi, cel puţin virtual, sunt implicaţi în negocierile asupra sensului şi valabilităţii exprimărilor. Luând parte la acţiunile comunicative, ei acceptă principial acelaşi statut cu al acelora pe care vor să-i înţeleagă prin exprimările lor. Ei nu sunt imuni la luările de poziţie prin Da sau Nu ale subiecţilor sau ale nespecialiştilor, ci se implică într-un proces de critică reciprocă. în cadrul unui proces de înţelegere -virtual sau actual -, nu e decis în mod aprioric cine pe cine trebuie să înveţe.
în al doilea rând, interpreţii, adoptând o atitudine performativă, nu renunţă doar la poziţia de superioritate vizavi de domeniul lor de obiecte, ci, în plus, ei se întreabă cum pot face faţă dependenţei de context a interpretării lor. Ei nu pot fi siguri din capul locului că atât ei înşişi cât şi persoanele testate de ei provin din aceleaşi practici şi premise de fundal. Preînţelegerea globală a situaţiei hermeneutice ce-1 implică pe interpret poate fi testată doar treptat; ea nu poate fi pusă în discuţie ca întreg.
La fel de dificil ca şi problemele dezangajării interpretului din chestiunile de valabilitate şi cele ale decontextualizării semnificaţiilor lor este şi faptul că limbajul cotidian se extinde de asemenea asupra exprimărilor nedescriptive şi asupra pretenţiilor necognitive de valabilitate. în viaţa de zi cu zi suntem mult mai frecvent de acord (sau în dezacord) asupra corectitudinii acţiunilor şi normelor, asupra potrivirii evaluărilor şi

standardelor, asupra autenticităţii sau onestităţii unei mărturisiri, decât asupra adevărului propoziţiilor. De aceea, cunoaşterea pe care o folosim atunci când spunem ceva cuiva este mult mai cuprinzătoare decât cunoaşterea strict propoziţională sau raportată la adevăr. Pentru a înţelege ce li se spune,

interpreţii trebuie să aibă o cunoaştere bazată pe pretenţii *mai vaste* de valabilitate. O interpretare corectă nu este pur şi simplu adevărată, asemeni unei propoziţii ce redă o stare de lucruri existente; am putea mai degrabă spune că o interpretare corectă nimereşte, se potriveşte sau explică o semnificaţie a *interpretandum-ului,* pe care interpretul trebuie s-o sesizeze. Acestea sunt cele trei consecinţe ce rezultă din faptul că „a înţelege ce se spune" cere *participare* şi nu, simplu, *observare.* De aceea, nu poate să ne surprindă faptul că orice încercare de a întemeia ştiinţa pe interpretare creează dificultăţi. O piedică principală este următoare: cum ar putea fi măsurate expresiile simbolice la fel de sigur ca şi fenomenele fizice. La mijlocul anilor '60, Aron Cicourel a furnizat o bună analiză a conversiei expresiilor simbolice şi dependente de context, a căror semnificaţie e evidentă în mod intuitiv, în date „consistente"[6]. Dificultăţile trebuie explicate prin faptul că ceea ce se înţelege printr-o atitudine performativă trebuie tradus în ceea ce poate fi stabilit de către persoana a treia. Atitudinea performativă necesară interpretării îngăduie, într-adevăr, treceri regulate între atitudinile primei persoane, a celei de-a doua şi a celei de a treia persoane; totuşi, pentru scopurile măsurării, atitudinea performativă trebuie subordonată unei singure atitudini, anume celei obiectivatoare. O altă problemă rezidă în aceea că judecăţile de valoare se furişează în discursul ce stabileşte fapte. Aceste dificultăţi apar întrucât cadrul teoretic al analizei empirice a comportamentului cotidian trebuie asociat, din punct de vedere conceptual, cu sistemul de referinţă al interpretărilor cotidiene ale participantului însuşi. Interpretările acestuia trebuie asociate însă cu pretenţiile cognitive *şi* necognitive de valabilitate, în vreme ce principiile teoretice (propoziţiile) trebuie raportate doar la adevăr. Charles Taylor şi Alvin Gouldner au argumentat într-o manieră convingătoare împotriva posibilităţii unei limbi neutre din punct de vedere valoric, în domeniul ştiinţelor sociale comprehensive[7]. Această poziţie e sprijinită de diferite orientări filosofice, de argumentele lui Wittgenstein, Quine, Gadamer - şi, fireşte, Marx.
Pe scurt, orice ştiinţă ce acceptă obiectivările de semnificaţie ca parte a domeniului ei de obiecte trebuie să se preocupe de consecinţele *rolului de participantul* unui interpret, care nu „dă" lucrurilor observate o semnificaţie, ci trebuie să explice semnificaţia „dată" a obiectivărilor, ce pot fi înţelese numai din procesele de comunicare. Aceste consecinţă ameninţă chiar acea independenţă de context şi acea neutralitate valorică ce par să fie necesare pentru *obiectivitatea* cunoaşterii teoretice[8].
Trebuie să tragem de aici concluzia că poziţia lui Gadamer ar fi trebuit acceptată chiar şi în ştiinţele sociale? Să fie, oare, turnura interpretativă

lovitura de moarte dată statutului ştiinţific al tuturor iniţiativelor neobiec-tiviste? Să nu urmăm, oare, recomandarea lui Rorty de a nu echivala ştiinţele sociale doar cu ştiinţele spiritului, ci şi cu critica literară, poezia şi religia, ba chiar cu dialogului cult în genere? Ar trebui, oare, să admitem că ştiinţele sociale pot contribui în cel mai bun caz la cunoaşterea noastră educaţională [Bildungswissen] - presupunând că nu sunt înlocuite cu altceva mai serios, cu neuropsihologia sau biochimia de exemplu? La aceste întrebări găsesc că sunt trei reacţii principale printre cercetătorii din ştiinţele sociale. Dacă menţinem separate pretenţiile de obiectivitate şi capacitatea de explicare, am putea atunci deosebi un „obiectivism hermeneutic" de o „hermeneutică radicală" şi de un „reconstrucţionism hermeneutic".
Unii cercetători din ştiinţele sociale bagatelizează consecinţele dramatice ale problemei interpretării, întorcându-se la un fel de teorie empatică a înţelegerii. Această teorie se bazează în cele din urmă pe supoziţia că ne-am putea transpune în conştiinţa altei persoane şi am putea decupla semnificaţiile a ceea ce el exprimă de situaţia hermeneutică de plecare a interpretului. în concepţia mea, această soluţie a fost anulată de când Gadamer a criticat în mod convingător teoria empatiei pe care o susţinuse tânărul Dilthey.
Alţii n-au ezitat prea mult şi au extins principiile unei hermeneutici radicale la acel

domeniu - fie prin justificările lui Gadamer sau ale lui Rorty -, care (din punctul lor de vedere) a fost revendicat într-un mod nefericit şi eronat ca domeniu propriu-zis al ştiinţei sociale. Fie cu un sentiment de neplăcere, fie cu unul mai curând de speranţă, cercetătorii din ştiinţele sociale abandonează atât pretenţia de obiectivitate cât şi pretenţia de cunoaştere explicativă. O consecinţă a acestui fapt este relativismul de un fel sau altul, ceea ce înseamnă că interpretări şi iniţiative diferite reflectă pur şi simplu orientări valorice diferite.

Alţii sunt totuşi pregătiţi, în ceea ce priveşte problema interpretării, să renunţe la postulatul convenţional al neutralităţii valorice; în plus, ei nu vor să adapteze ştiinţele sociale la modelul unei ştiinţe strict nomologice, dar sprijină însă dezirabilitatea fi posibilitatea iniţiativelor teoretice, ce promit să producă atât o cunoaştere obiectivă, cât şi una teoretică. Aceste poziţii nu au nevoie de nici o justificare.

Presupoziţiile de raţionalitate ale interpretării

Permiteţi-mi mai întâi să amintesc de un argument care, dacă ar fi dezvoltat până la capăt, ar putea arăta că interpreţii îşi pierd într-adevăr, prin angajarea inevitabilă în procesul de înţelegere, privilegiul observatorului neimplicat sau al persoanei a treia, dar că tocmai *din acelaşi motiv* dispun de mijloacele de a menţine din interior o poziţie de imparţialitate negociată. Paradigmatic pentru hermeneutică este interpretarea unui text tradiţional. Interpreţii par să înţeleagă la început propoziţiile unui asemenea text; apoi ei descoperă într-o manieră destul de neclară faptul că nu înţeleg textul într-un mod adecvat; adică nu aşa de bine încât să poată răspunde eventual la întrebările autorului. Interpreţii iau acest lucru ca pe un semn al faptului că raportează textul la un alt context decât la acela în care a fost propriu-zis inserat. Ei trebuie să-şi revizuiască înţelegerea pe care o au. Acest tip de disfuncţionalitate a comunicării marchează situaţia de pornire. Ei caută apoi să înţeleagă de ce autorul - având credinţa tacită că există anumite situaţii de fapt, că anumite valori şi norme sunt valabile, că anumite trăiri s-ar cuveni atribuite anumitor subiecţi - face în textul său anumite afirmaţii, respectă sau încalcă anumite convenţii, şi de ce exprimă anumite intenţii, dispoziţii, sentimente şi altele asemănătoare. însă doar pe măsură ce interpreţii relevă şi *temeiurile* ce au făcut ca exprimările autorului să apară, din perspectiva sa, ca fiind raţionale, ei înţeleg ce a vrut să spună autorul.

Aşadar, interpreţii înţeleg semnificaţia textului doar în măsura în care înţeleg *de ce* autorul s-a simţit îndreptăţit să prezinte anumite afirmaţii (ca fiind adevărate), să recunoască anumite valori şi norme (ca fiind corecte), să exprime (respectiv să le atribuie altora) anumite trăiri (ca fiind autentice). Interpreţii trebuie să explice contextul pe care autorul trebuie evident să-1 fi presupus ca fiind o cunoaştere comună întregului public contemporan, în caz că dificultăţile create acum de text nu au apărut, în orice caz nu aşa de insistent, pe vremea redactării sale. Acest procedeu se explică prin raţio-nalitatea imanentă, pe care interpreţii se bazează în măsura în care o atribuie unui subiect de a cărui capacitate de răspundere nu au nici un motiv deocamdată să se îndoiască. Interpreţii nu pot înţelege conţinutul semantic al unui text dacă nu-şi explică ei înşişi temeiurile pe care autorul ar fi putut să le prezinte eventual în situaţia iniţială. Nu e însă acelaşi lucru dacă temeiurile sunt raţionale sau doar sunt considerate a fi raţionale - fie ele temeiuri pentru afirmarea unor fapte, pentru recomandarea unor nonue şi valori sau pentru exprimarea dorinţelor

şi sentimentelor. Interpreţii nu pot de aceea să-şi prezinte şi să înţeleagă ei înşişi asemenea temeiuri, fără ca, cel puţin implicit, să le judece *ca* temeiuri, adică fără să ia o poziţie, pozitivă sau negativă, faţă de ele. Interpreţii lasă probabil deschise anumite pretenţii de valabilitate şi se decid să considere că la anumite întrebări nu s-a răspuns aşa cum a răspuns autorul; aceste întrebări sunt lăsate în continuare ca probleme deschise. Temeiurile sunt însă *înţelese* doar pe măsură ce sunt luate în serios - şi *evaluate* - ca temeiuri. Tocmai de aceea interpreţii pot clarifica semnificaţia unei expresii obscure numai atunci când explică cum a apărut această obscuritate, adică de ce temeiurile pe care autorul le-ar fi putut da în contextul său nu mai sunt şi pentru noi imediat clare.

într-un anumit sens, toate interpretările sunt interpretări *raţionale.* Când e vorba de

înţelegere - iar aceasta implică tocmai evaluarea temeiurilor -, interpreţii nu pot face altceva decât să revendice nişte standarde de raţionalitate, aşadar nişte standarde pe care le consideră obligatorii pentru toate părţile aflate în joc, inclusiv autorul şi contemporanii săi (în măsura în care aceştia ar putea şi ar intra în comunicarea pe care interpreţii o reiau). O asemenea referire normală şi implicită la standardul de raţionalitate presupus universal nu este, desigur, o dovadă pentru raţionalitatea standardului presupus nici chiar atunci când e într-o oarecare măsură inevitabilă pentru interpreţii devotaţi şi obsedaţi de înţelegere. însă intuiţia fundamentală a oricărui vorbitor competent - că pretenţiile sale de adevăr, corectitudine normativă şi autenticitate trebuie să fie universale, adică acceptabile pentru toţi în anumite condiţii - oferă întotdeauna prilejul de a arunca o scurtă privire asupra analizei formal-pragmatice care s-a concentrat pe condiţiile de valabilitate universale şi necesare ale realizărilor şi exprimărilor simbolice. Mă gândesc aici la reconstrucţiile raţionale, proprii lui „a şti cum" *(Know-How)* aparţinând subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune, despre care se crede că sunt în stare să producă exprimări valabile, şi care se cred ei înşişi în stare să deosebească, cel puţin intuitiv, între expresii valide şi expresii nevalide.

Acesta este domeniul disciplinelor precum logica şi metamatematica, teoria cunoaşterii şi teoria ştiinţei, al eticii şi al teoriei acţiunii, al esteticii, al teoriei argumentării ş.a.m.d. Toate aceste discipline au în comun scopul de a oferi o explicaţie a cunoaşterii preştiinţifice şi a dominării intuitive a sistemului de reguli ce stau la baza creării şi judecării realizărilor şi exprimărilor simbolice - ar fi vorba de procedeele de obţinere corectă a unei concluzii, de argumente bune, anticipări, explicaţii şi descrieri convingătoare, acte reuşite de vorbire, acţiuni instrumentale eficiente, evaluări adecvate,

mărturisiri autentice. Câtă vreme reconstrucţiile raţionale explică condiţiile de validitate ale exprimărilor, ele pot explica şi alte cazuri, şi pot dobândi prin această autoritate indirect legislativă chiar şi o funcţie *critică.* în măsura în care reconstrucţiile raţionale împing diferenţierile dintre pretenţiile particulare de valabilitate dincolo de limitele tradiţionale, ele pot chiar stabili noi standarde analitice şi pot juca astfel un rol *constructiv.* Iar în măsura în care avem succes analizând condiţiile foarte generale de valabilitate, pot apare reconstrucţii raţionale care să aibă pretenţia de a descrie universalii şi de a expune prin aceasta o cunoaştere *teoretică,* capabilă să facă faţă concurenţei. Apar la acest nivel argumente *transcendentale* slabe, ce sunt menite să demonstreze caracterul inevitabil, adică imposibilitatea de a respinge premisele practicilor relevante[9].

Tocmai aceste trei caracteristici (conţinutul critic, rolul constructiv şi întemeierea transcendentală a cunoaşterii teoretice) i-au ispitit uneori pe filosofi să îngreuneze anumite reconstrucţii cu sarcina grea a pretenţiilor de întemeiere ultimă. E important de aceea să vedem că *toate* reconstrucţiile raţionale, dar şi celelalte tipuri de cunoaştere, au doar un statut ipotetic. Ele se pot baza în mod constant tocmai pe o alegere falsă a exemplelor; pot pune în umbră şi distorsiona anumite intuiţii corecte, şi pot generaliza prea mult anumite cazuri particulare (acesta din urmă e cazul cel mai frecvent întâlnit). De aceea ele au nevoie de alte confirmări. Critica legitimă a tuturor pretenţiilor apriorice şi transcendentale nu ar trebui să descurajeze însă încercările de a testa construcţiile raţionale ale competenţelor aşa-zis de bază, şi de a verifica indirect că sunt utilizate ca input în teoriile empirice.

E vorba aici de teoriile pentru explicarea fie a moştenirii ontogenetice a facultăţilor cognitive, lingvistice şi socio-morale, fie a survenirii evolu-ţionare şi a întruchipărilor instituţionale în istorie ale structurilor inovatoare de conştiinţă; sau despre teoriile pentru explicarea devierilor sistematice (de exemplu de la patologiile limbii, de la ideologii sau de la programele de cercetare degenerescente). Tipul nonrelativist - influenţat în mod decisiv de Lakatos - al ansamblului format de teoria ştiinţei şi istoria ştiinţei este în acest sens un exemplu potrivit.

Exemplul teoriei dezvoltării morale a lui Kohlberg

Aş vrea să mă refer la exemplul teoriei lui Lawrence Kohlberg pentru a dovedi afirmaţia potrivit căreia ştiinţele sociale, deşi au devenit conştiente de dimensiunea lor

hermeneutică, au putut totuşi rămâne fidele sarcinii lor, şi anume aceea de a oferi o cunoaştere teoretică. Trei motive m-au determinat să aleg acest exemplu.
în primul rând, pretenţia de obiectivitate a teoriei lui Kohlberg pare să fie periclitată de faptul că preferă o anumită teorie filosofică a moralei în raport cu altele. în al doilea rând, teoria lui Kohlberg este un exemplu pentru o diviziune foarte specifică a muncii între reconstrucţiile raţionale ale intuiţiilor morale (filosofia) şi analiza empirică a dezvoltărilor moralei (psihologia). Iar în al treilea rând, intenţiile declarate de Kohlberg sunt riscante şi provocatoare în acelaşi timp - ele îi provoacă pe toţi aceia care nu vor să suprime în ei nici pe cercetătorul din ştiinţele sociale, nici pe filosoful practic.
Permiteţi-mi să prezint foarte succint următoarele teze, ce au nevoie, evident, de alte explicaţii:
1. Există o paralelă evidentă între teoria lui Piaget despre dezvoltarea cognitivă (în sens restrâns) şi teoria lui Kohlberg despre dezvoltarea moralei. Amândouă au ca scop explicarea *competenţelor,* care sunt definite ca facultăţi de a rezolva anumite clase de probleme empirico-analitice sau moral-practice. Rezolvarea de probleme e măsurată în mod obiectiv ori după pretenţiile de adevăr ale enunţurilor descriptive, incluzând pe cele ale explicaţiilor şi prezicerilor, ori după corectitudinea enunţurilor normative, incluzând şi pe cele ale justificării acţiunilor şi a normelor de acţiune. Competenţa persoanei maturizate de curând e descrisă de ambii autori în cadrul unor reconstrucţii raţionale ale gândirii formal-operaţionale şi ale judecării morale postconvenţionale. Kohlberg împărtăşeşte cu Piaget un *concept construc-tivist al procesului de învăţare.* El se bazează pe următoarele premise: în primul rând pe aceea că putem analiza cunoaşterea în genere ca produs al proceselor de învăţare; apoi pe aceea că învăţarea este un proces de rezolvare a problemelor la care subiectul ce învaţă ia parte în mod activ; în cele din urmă, pe aceea că procesul de învăţare e dirijat prin chiar ideile celui ce participă în mod direct. Procesul de învăţare trebuie înţeles intern ca trecere de la o interpretare X, a unei anumite probleme la o interpretare X_2 a aceleaşi probleme, în aţa fel încât subiectul ce învaţă poate *explica,* în lumina celei de-a doua interpretări, de ce prima este falsă[10].

în aceeaşi direcţie de gândire, Piaget şi Kohlberg stabilesc o ierarhie de nivele distincte de învăţare sau „stadii", în care fiecare nivel particular e definit ca echilibru relativ de operaţii, ce devin într-o măsură din ce în ce mai mare complexe, abstracte, generale şi reversibile. Ambii autori fac anumite supoziţii despre logica interioară a procesului ireversibil de învăţare, despre mecanismele de învăţare (adică despre interiorizarea pattern-ului acţiunii instrumentale, sociale şi discursive), despre dezvoltările endogene ale organismului (supoziţii mai tari sau mai slabe specifice teoriei maturizării), despre cantitatea de stimuli specifice fiecărui nivel şi despre fenomenele deplasării, amânării, accelerării ş.a.m.d. legate de aceasta. Kohlberg adaugă şi supoziţiile cu privire la interacţiunea dintre dezvoltarea socio-morală şi cea cognitivă.
2. Referitor la delicatul raport complementar, important în contextul nostru, dintre reconstrucţia raţională şi analiza empirică, apare pericolul unei concluzii naturaliste greşite. în scrierile sale de mai târziu, în special începând cu *Biologie et connaissance",* Piaget înclină să echivaleze iniţiativa sa cu teoria sistemului. Conceptul de echilibru, ce indică o relativă stabilitate a procesului de rezolvare a problemelor şi care e măsurat după criteriul intern al gradului reversibilităţii, se leagă de conotaţiile adaptării reuşite a unui sistem, ce se menţine prin forţe proprii, la lumea lui înconjurătoare aflată în continuă transformare. Fireşte, s-ar putea încerca combinarea modelului structuralist cu modelul teoriei sistemului (aşa cum s-a încercat în teoria societăţii cu modelul de acţiune şi de lume a vieţii, pe de o parte, cu modelul sistemului, pe de altă parte), însă a le combina înseamnă altceva decât a echivala un model cu altul. Fiecare încercare de a interpreta *exclusiv funcţional* superioritatea realizărilor ce se măsoară după *validitatea* încercărilor de rezolvare a problemelor pune în joc realizarea specifică teoriei cognitiviste a dezvoltării. Nici n-am avea nevoie de reconstrucţii raţionale, dacă s-ar întâmpla ca ceea ce e adevărat şi corect din punct de vedere moral să poată fi analizat în mod satisfăcător în cadrul a ceea ce e necesar pentru menţinerea limitelor sistemului. Kohlberg evită, într-adevăr, concluzia naturalistă greşită, însă propoziţiile următoare sunt formulate într-un mod cel puţin ambiguu: „Teoria noastră psihologică a moralei

provine în mare măsură de la Piaget, care afirmă că atât logica cât şi morala se dezvoltă treptat şi că fiecare stadiu constituie o structură care se găseşte - formal privită - într-un echilibru mai bun decât structura stadiului precedent. Ea admite, aşadar, faptul că fiecare stadiu nou (logic sau moral) constituie o nouă structură

care, deşi include într-adevăr elemente ale structurii anterioare, o transformă în aşa fel încât are acum un echilibru mai stabil şi mai extins." Apoi Kohlberg adaugă fără ambiguitate: „Aceste supoziţii de echilibru din teoriile noastre psihologice stau în legătură cu tradiţiile formaliste din etica filosofică, aşa cum s-a înfăţişat ea de la Kant la Rawls. Acest izomorfism de teorie psihologică şi normativă ridică pretenţia ca un stadiu superior din punct de vedere psihologic a judecăţii morale, măsurată după criterii filosofice, să fie şi din punct de vedere normativ mai adecvată"[12].
3. în domeniul conştiinţei morale, elaborarea teoriei se loveşte de o dificultate care deosebeşte teoria lui Kohlberg de cea a lui Piaget. Ambii înţeleg moştenirea competenţelor aşa-zis universale în cadrul modelelor de dezvoltare invariabile din punct de vedere intercultural, aceste modele fiind determinate de ceea ce a fost înţeles ca logică internă a proceselor corespunzătoare de învăţare. în comparaţie însă cu universalismul moral, universalismul cognitiv constituie o poziţie mai uşor de apărat - deşi şi acest lucru e destul de controversat; există, în orice caz, o mulţime de evidenţe care atestă faptul că operaţiunile formale sunt intercultural utilizate uniform în explicarea stărilor observabile. Kohlberg are însă obligaţia mai dificilă de a demonstra din punct de vedere moral-teoretic că a) o poziţie universalistă şi cognitivistă poate fi în genere apărată în faţa unui scepticism sau relativism moral, care este adânc înrădăcinat în tradiţiile scepticiste (şi în ideologiile burgheze) şi că b) poate fi dovedită superioritatea unei etici formaliste (ce se revendică de la Kant) faţă de teoriile utilitariste şi contractualiste. Astăzi există dezbateri moral-teoretice ce constituie contextul pentru întemeierea celor două puncte a) şi b). Deşi argumentele de tip *Knock-down* sunt astăzi la îndemână, cred totuşi că Kohlberg ar putea totuşi câştiga dezbaterea referitoare la universalismul moral. în ceea ce priveşte al doilea punct (diferenţa dintre nivelul şase - morala formalistă - şi nivelul cinci -utilitarismul bazat pe reguli şi morala contractuală -) poziţia filosofică a lui Kohlberg nu este prea solidă.
Dacă dorim să explicăm formalismul etic prin conceptele *raţionalităţii procedurale,* atunci un enunţ de genul următor nu poate fi acceptabil: „O morală pe care s-ar putea baza un acord universal face necesar ca o datorie morală să poată fi în mod direct derivată dintr-un principiu material al moralei, ce poate defini nonconflictual şi fără inconsistenţe deciziile oricărui om." Dimpotrivă, atunci când Kohlberg indică „preluarea ideală de roluri" ca „procedeu adecvat" al deciziilor practice, el se lasă condus de

intuiţiile corecte ale lui Kant, pe care Peirce le-a reinterpretatşi le-a exprimat în sensul participării la un „discurs universal". Kohlberg găseşte intuiţia fundamentală, potrivit căreia normele valabile ar trebui să aibă parte de un acord universal, şi în teoria lui Rawls: „O rezolvare justă a unei dileme morale este o rezolvare acceptabilă pentru toate taberele, presupunând că fiecare tabără este considerată liberă şi egală şi că nici una nu crede că poate şti ce rol ar ocupa ea în situaţia (problematică)"[13].
4. Să admitem că apărarea universalismului moral are succes. Chiar şi în această situaţie, o dificultate ar persista. Kohlberg adoptă o poziţie deontologică şi afirmă, cu bune motive cred eu, că conştiinţa morală postcon-venţională cere o înţelegere a autonomiei sferei morale. Prin autonomie se înţelege faptul că forma argumentării morale se deosebeşte de toate celelalte forme de argumentare, dacă se raportează la constatarea şi explicarea faptelor, la evaluarea operelor de artă, la clarificarea expresiilor, la elucidarea motivelor inconştiente sau la orice altceva. în discursurile practice e în joc nu adevărul propoziţiilor, adecvarea evaluărilor, forma corespunzătoare a construcţiilor sau autenticitatea exprimărilor expresive, ci doar corectitudinea acţiunilor şi a normelor de acţiune: „întrebarea e dacă e corect din punct de vedere moral?"[14]
De aici rezultă însă că reconstrucţiile raţionale pe care se sprijină Kohlberg aparţin unui tip de teorie normativă, care se poate numi „nor= mativă" din două motive. O teorie morală concepută cognitivist este normativă, mai întâi, în sensul că ea explică condiţiile

unui anumit tip de pretenţii de valabilitate - în această privinţă, teoriile judecăţii morale nu se deosebesc de reconstrucţiile a ceea ce Piaget a numit gândire formal-operaţională. Acea teorie morală, întrucât nu se epuizează în consideraţii metaetice, este „normativă" şi în sensul că apelează pentru valabilitatea propriilor sale enunţuri la normele corectitudinii normative, şi nu la adevărul propoziţional. în această privinţă, punctul de plecare al lui Kohlberg se deosebeşte de cel al lui Piaget.
Ar trebui să tragem de aici concluzia că o teorie a dezvoltării morale e într-un fel intoxicată de statutul normativ al felului special de reconstrucţii care au fost construite în ea? Să fie, oare, teoria lui Kohlberg una pseudoempirică, o variantă hibridă care nici nu vorbeşte de condiţia unei teorii morale cu un statut total normativ, nici nu poate satisface pretenţia unei ştiinţe empirice a căror enunţuri teoretice nu pot fi decât adevărate sau false? Cred că răspunsul este „nu".

5. Poziţia lui Kohlberg referitoare la chestiunea felului în care reconstrucţia filosofică a intuiţiilor morale demonstrate e legată de explicarea psihologică a dobândirii cunoaşterii intuitive nu este, fireşte, lipsită de ambiguitate.
Să cercetăm mai întâi teza mai puternică, conform căreia ambele încercări sunt părţi ale uneia şi aceleiaşi teorii: „O explicaţie psihologică finalmente adecvată a faptului că un copil se dezvoltă de la un nivel la cel imediat următor, şi o explicaţie filosofică finalmente adecvată a faptului că un nivel superior este mai adecvat decât unul inferior, sunt părţi ale uneia şi aceleaşi teorii, ce se realizează doar în direcţii diferite"[15]. Această concepţie se bazează pe noţiunea constructivistă de învăţare. Un subiect ce se mişcă de la un nivel la altul următor ar trebui să poată explica de ce judecăţile sale sunt mai adecvate la nivelul superior decât la nivelul inferior - şi tocmai această linie a consideraţiei morale naturale a profanului a fost preluată reflexiv de filosofii morali. Această afinitate se bazează pe faptul că atât persoanele testate de psiholog, cât şi cele testate de filosoful moral adoptă aceeaşi atitudine performativă a unui participant la discursul practic. în ambele cazuri, rezultatul consideraţiei morale - că aici s-ar anula pur şi simplu intuiţia morală a profanului sau încercarea de reconstrucţie a specialistului -, e evaluat în lumina pretenţiilor normative de valabilitate, însă atitudinea psihologului este diferită, şi chiar şi tipul de valabilitate după care se orientează străduinţa *sa* de cercetare este una diferită. Cu siguranţă că şi psihologul priveşte exprimările persoanei testate din perspectiva felului în care acesta critică judecăţile morale ale nivelului tocmai depăşit şi justifică judecăţile nivelului superior; însă, spre deosebire de profan (şi de *alter ego* său reflexiv, de filosofii morali), psihologul descrie şi explică judecăţile lui din poziţia celei de-a treia persoane, în aşa fel încât rezultatul consideraţiilor sale poate fi măsurat exclusiv după pretenţia adevărului propoziţional. Această importantă deosebire se estompează în formulări precum aceasta: „Teoria ştiinţifică despre motivul pentru care persoanele se mişcă de la un nivel la altul, superior, despre motivul pentru care preferă un nivel superior unuia inferior este, grosolan spus, identică cu o teorie morală despre motivul pentru care oamenii *ar trebui* să prefere un nivel superior unuia inferior"[16].
în realitate, există o complementaritate între teoria filosofică şi teoria psihologică, complementaritate pe care Kohlberg o descrie foarte potrivit în felul următor: „în timp ce criteriile morale ale adecvării judecăţilor morale contribuie la determinarea unui standard al adecvării sau al dezvoltării

psihologice, cercetarea empirică are un efect retroactiv asupra acelor criterii, întrucât ajută la clarificarea lor. Teoria noastră psihologică despre motivul pentru care indivizii trec de la un nivel la celălalt imediat următor se bazează pe o teorie moral-filosofică, care arată motivul pentru care un nivel ulterior e mai bun sau mai adecvat decât unul anterior. Teoria noastră psihologică afirmă că indivizii preferă nivelul ultim al consideraţiei morale pe care îl stăpânesc; o afirmaţie care se sprijină pe cercetare. Această afirmaţie a teoriei noastre psihologice derivă dintr-o afirmaţie filosofică, care spune că, după anumite criterii *morale,* un nivel ulterior este *„în mod obiectiv"* mai bun sau mai adecvat. Noi am pune în discuţie această pretenţie filosofică, dacă realităţile progresului n-ar fi incompatibile, atunci când e vorba de judecarea chestiunilor morale, cu implicaţiile lor psihologice .

Această teză a complementarităţii sesizează mai bine decât teza identităţii diviziunea muncii dintre filosofia morală, pe de o parte, şi teoria dezvoltării morale, pe de altă parte. Succesul unei teorii empirice ce nu poate fi decât adevărat sau fals poate servi ca asigurare a valabilităţii normative a unei teorii morale utilizată în scopuri empirice: „Faptul că noi avem o concepţie despre morală care 'funcţionează' empiric este important pentru adecvarea ei filosofică". în acest sens, reconstrucţiile raţionale pot fi examinate sau „testate", dacă „test" înseamnă aici încercarea de a verifica dacă fragmente diferite de teorie se armonizează într-o manieră complementară în acelaşi model. Formularea cea mai clară a lui Kohlberg este aceasta: „Ştiinţa poate, aşadar, testa dacă concepţia morală a unui filosof se potriveşte din punct de vedere fenomenologic cu faptele psihologice. Ştiinţa nu poate însă să meargă mai departe şi să justifice acea concepţie morală ca fiind drept ceea ce ar fi trebuit să fie morala..."[18]

6. Relaţia adaptării reciproce arată că cercul hermeneutic se închide abia la nivelul metateoretic. Teoria empirică presupune valoarea teoriei normative pe care o utilizează; validitatea ei devine însă îndoielnică îndată ce reconstrucţiile filosofice se dovedesc nefolositoare în contextul de utilizare al teoriei empirice. Utilizarea unei teorii normative are însă şi ea o influenţă asupra dimensiunii hermeneutice de cercetare. Producerea de date este într-o mai mare măsură „condusă de teorie" decât interpretările normale. Să comparăm următoarele două formulări ale aceluiaşi test:

(1) „în Europa, o femeie e pe moarte din cauza unei boli foarte grele, un cancer mai special. Există un singur medicament pe care medicii au promis că-1 procură. Era o formă de radium pentru

care farmacistul cerea de zece ori mai mult decât îl costate pe el fabricarea lui. Soţul bolnavei, Heinz, a căutat la toţi oamenii care l-ar fi putut împrumuta cu bani, dar nu a reuşit să strângă decât jumătate din suma necesară. I-a povestit farmacistului că soţia sa e pe moarte şi 1-a întrebat dacă n-ar putea să-i vândă medicamentul mai ieftin sau dacă n-ar putea să-1 plătească mai târziu. Răspunsul a fost: 'Nu, eu am descoperit medicamentul şi vreau să fac bani de pe urma lui'. Heinz a ajuns la disperare, a intrat cu forţa în farmacie şi a furat medicamentul pentru soţia sa. Ar fi trebuit soţul să facă un asemenea lucru? De ce?" (2) „Un bărbat împreună cu soţia lui au plecat de curând de la munte. Au început să lucreze pământul, dar din cauză că nu a plouat nu au obţinut nici o recoltă. Nici unul nu avea suficient de mâncare. Femeia s-a îmbolnăvit şi, în cele din urmă, din cauza lipsei de hrană, a ajuns în pragul morţii. în sat exista doar un singur magazin cu mâncare, dar proprietarul cerea un preţ foarte mare pentru ea. Bărbatul a cerut ceva de mâncare pentru soţia sa şi a spus că va plăti mai târziu. Proprietarul a spus însă: 'Nu, nu-ţi dau nimic, dacă nu plăteşti mai întâi.' Bărbatul a mers pe la toată lumea din sat şi a cerut de mâncare. însă nimeni nu mai avea pentru moment nimic disponibil. Bărbatul a ajuns la disperare, a spart magazinul pentru a fura pentru soţia sa ceva de mâncare. Ar fi trebuit el să facă aşa ceva? De ce?"[19]

Formularea (1) redă celebra dilemă Heinz a lui Kohlberg: e o bună ilustrare a metodei prin care copiii americani sunt incitaţi la judecăţi morale comparabile. Răspunsurile date la o astfel de dilemă sunt corelate, după anumite descrieri standard, cu nivelele morale. Formularea (2) este o retradu-cere a aceleiaşi dileme din spaţiul chinezesc, adică versiunea pe care Kohlberg a utilizat-o testând copiii dintr-un sat taiwanez. Nu-mi pot da seama cât de mult este invadată această versiune chineză de reprezentări occidentale. Oricât de slabă este traducerea în chineză, ea aruncă totuşi o lumină asupra sarcinii hermeneuticii. Dacă - şi doar dacă - teoria este corectă, ar trebui atunci să fim în situaţia de a găsi în toate culturile echivalenţe pentru dilema lui Heinz, astfel încât să existe răspunsuri taiwaneze care pot fi comparate cu răspunsurile americane, din perspectiva dimensiunilor celor mai importante ale teoriei. Rezultă chiar din teorie că istorii relevante teoretic pot fi traduse dintr-un context în altul - iar teoria oferă o indicaţie a felului în care acest lucru trebuie făcut. Dacă această sarcină poate fi realizată fără greutate şi fără desfigurări,

atunci tocmai nereuşita aplicaţiei hermeneutice este un semn al faptului că dimensiunile postulate sunt impuse din exterior - şi nu reprezintă rezultatul unei reconstrucţii din interior.

Permiteţi-mi să subliniez, în încheiere, faptul că aceste consideraţii metodologice despre structura teoriilor psihologiei dezvoltării, în care sunt oarecum implementate reconstrucţiile competenţelor pretins universale, se sprijină doar în scopuri ilustrative pe teoria lui Kohlberg. Nu sunt atinse acele chestiuni care privesc părţile substanţiale ale teoriei: de exemplu dacă descrierea lui Kohlberg a nivelelor postconvenţionale ale conştiinţei morale trebuie să fie îmbunătăţită; dacă accesul formalist la etică ignoră nepermis aspectele contextuale şi interpersonale; dacă conceptul de logică a dezvoltării, concept ce-şi găseşte sprijinul în Piaget, nu este cumva prea puternic; în cele din urmă, dacă Kohlberg, admiţând relaţia dintre judecată şi acţiunea morală, nu neglijează aspectele psihodinamice[20].

Note

[1] J. Habermas „Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht", secţiunea adăugată la *Philosophischen Rundschau,* Tiibingen 1967; apărută în J. Habermas *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Ffm 1982, p. 89 şi urm.
[2] H. G. Gadamer „Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erorterungen zu 'Wahrheit und Methode'" din K. Otto Apel, *Hermeuneutik und Ideologiekritik,* Ffm 1971, p. 57 şi urm.
[3] P. Rabinow şi W. M. Sullivan *Interpretative Social Science,* Berkeley 1979.
[4] R. J. Berstein, *Restructuring of Social and Political Theory,* N.Y. 1976.
[5] R. Rorty *Philosophy and the Mirror ofNature,* Princeton N.Y. 1976.
[6] A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology,* Glencoe 1964.
[7] Ch. Taylor, „Interpretation and the Science of Man", în *Review ofMethaphysics* 25, 1971, pp. 3-51 din Ch.Taylor *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften von Menschen,* Ffm 1975.
[8] Permiteţi-mi să adaug că, deşi am făcut o distincţie între ştiinţe hermeneutice şi ştiinţe nehermeneutice, n-am dorit totuşi să susţin vreun dualism ontologic între anumite domenii ale realităţii (de exemplu cultură versus natură, valori versus fapte, sau alte delimitări neokantiente asemănătoare, care apar în principal la Windelband, Rickert şi Cassirer). Ceea ce însă vreau să susţin e distincţia *metodologică* între ştiinţe care trebuie, sau nu trebuie, printr-o înţelegere a ceea

se spune, să-şi deschidă accesul la domeniul său de obiecte. Deşi toate ştiinţele trebuie evident să se ocupe, *la nivel metateoretic,* cu problemele de interpretare (acesta a devenit focarul teoriei postempiriste a ştiinţei, cf. Mary Hesse, „In Defence of Objectivity", în *Proceedings of the British Academy,* voi. 58, Lon-don, British Academy 1972), doar acelea care dovedesc că au o dimensiune hermeneutică de cercetare ajung deja să aibă de-a face, la nivelul *producerii de date,* cu problemele de interpretare. Cu referire la acest lucru, vorbeşte A.Giddens despre problema „hermeneuticii duble" (cf. Lucrării acestuia *NewRules ofSo-ciologicalMethod,* London 1976). Eu contest pe baza acestei definiţii a ştiinţelor ce procedează hermeneutic concepţia lui Rorty despre hermeneutică ca activitate limitată la un „discursuri deviante". Cu siguranţă că acesta este sfârşitul comunicării obişnuite, care dă cel mai frecvent naştere în viaţa de zi cu zi străduinţelor hermeneutice. Necesitatea interpretării nu apare însă doar în situaţiile în care nu se mai înţelege sau în care se simte un soi de surescitare nietzscheană în faţa imprevizibilului, a noului şi a creaţiei. O astfel de necesitate apare şi în întâlnirea banală cu ceea ce eşti mai puţin familiarizat. Sub microscopul etnometodologilor chiar şi trăsăturile cele mai obişnuite ale vieţii de zi cu zi se transformă în ceva străin. Această necesitate de interpretare, creată artificial, constituie un caz normal în ştiinţele sociale. Hermeneutica nu este rezervată chestiunilor nobile şi neconvenţionale; concepţia lui Rorty despre hermeneutică nu se potriveşte metodologiei ştiinţelor sociale. [9]1. Watt „Transcendental Arguments and Moral Principles" în *Philosophical Quarterly,* 25, 1975, p. 38 şi urm.
[10] cf. Discuţiei dintre S. Toulmin şi D. W. Hamlyn în eseul lui Hamlyn: „Episte-mology and Conceptual Development", 1971, pp. 3-24.
[11] J. Piaget, *Biologie et connaissance,* Paris 1967.
[12] L. Kohlberg, „The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement",

în *Journal of Philosophy* 70, 1973, pp. 623, 633.
[13] L. Kohlberg, „From îs to Ought'Vîn Th. Mischel (1971), pp. 208, 213.
[14] Ibid., p. 215.
[15] Ibid., p. 154.
[16] Ibid., p. 223. "Kohlberg, (1973), p. 633.
[18] Kohlberg în Mischel (1971), p. 222 şi urm.
[19] Ibid., pp. 156, 165.
[20] Vezi în volumul de faţă, p. 171.

III. Etica discursului -note pentru un program de întemeiere

I. Consideraţii propedeutice
1. Despre fenomenologia moralului
2. Iniţiative obiectiviste şi subiectiviste ale eticii
II. Principiul fundamental de universalizare al regulii de argumentare.
3. Pretenţii de valabilitate asertorice şi normative din acţiunea comunicativă.
4. Principiul moral sau criteriul de universalizare al maximelor de acţiune.
5. Argumentare versus participare - excurs
III. Etica discursului şi bazele ei în teoria acţiunii
6. Este necesară şi posibilă o întemeiere a principiului moral?
7. Structura şi statutul argumentului transcendental-pragmatic.
8. Moralitate şi moravuri.

I.

A. Maclntyre, în ultima sa carte, dezvoltă ideea potrivit căreia proiectul iluminismului a eşuat, şi anume acela de a întemeia o morală secularizată, independentă de premisele metafizicii şi ale religiei. El admite ca rezultat irevocabil al iluminismului ceea ce Horkheimer a constatat odinioară dintr-o perspectivă critică - anume faptul că raţiunea instrumentală, limitată la raţionalitatea condusă de intenţii, trebuie să lase stabilirea de scopuri pe seama oarbelor atitudini şi decizii bazate pe sentiment: „Reason ist calculative; it

can assess truths of fact and mathematical relations but nothing more. In the realm of practice it can speak only of means. About ends it must be silent"*[1]. Pe el îl contrazic însă, începând cu Kant, acele etici cognitiviste care se sprijină, într-un sens sau altul, pe „capacitatea de adevăr" a chestiunilor practice.
în această tradiţie kantiană îşi află astăzi locul importante iniţiative teoretice cum ar fi acelea ale lui Kurt Baier, Marcus George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat şi Karl-Otto Apel; ei toţi au intenţia de a analiza condiţiile unei evaluări imparţiale, bazată însă pe temeiuri, a chestiunilor practice[2]. încercarea lui Apel nu este însă, în raport cu celelalte teorii, realizată până în cele mai mici detalii; consider totuşi că etica discursului care poate fi recunoscută în aceste schiţe este iniţiativa cu cele mai mari perspective în ziua de astăzi. Aş vrea să conving de această apreciere a situaţiei actuale a argumentării, prezentând un program corespunzător de întemeiere. Doar în trecere voi dezbate şi alte iniţiative cognitiviste; mă concentrez în primul rând asupra elaborării unei formulări comune a chestiunii, formulare care să distingă acele teorii de iniţiativele noncognitiviste.
în primul rând (1) aş vrea să scot în evidenţă valabilitatea imperativă [Sollgeltung] a normelor şi pretenţiilor de valabilitate, pe care noi le ridicăm o dată cu acţiunile lingvistice raportate la norme (sau regulative), ca fiind acel fenomen care trebuie să

poată explica o etică filosofică. Aici se arată (2) că poziţiile filosofice cunoscute, pe de o parte, teoriile de tip metafizic ale definiţiei şi eticile valorice intuiţioniste şi, pe de altă parte, teoriile noncognitiviste precum emotivismul şi decizionismul, ratează deja fenomenele ce necesită explicaţie, întrucât adaptează propoziţiile normative la modelul fals al evaluărilor şi propoziţiilor descriptive sau al trăirilor şi imperativelor. Lucruri asemănătoare sunt valabile şi pentru un prescriptivism ce se orientează după modelul propoziţiilor ce exprimă intenţii[3]. Aşa cum voi arăta în partea a Ii-a, fenomenele morale pot fi revelate de o cercetare formal-pragmatică a acţiunii comunicative, în care actorii se orientează după pretenţiile de valabilitate. Trebuie să devină limpede motivul pentru care etica discursului, în alt mod decât, de exemplu, teoria cunoaşterii, trebuie să accepte fără să stea pe gânduri configuraţia unei teorii speciale de argumentare. în partea a IlI-a se pun chestiunile fundamentale ale teoriei morale ca, de pildă, principiul fundamental de universalizare care face posibil în chestiunile practice o
Raţiunea este calculatoare; ea poate stabili doar adevăruri faptice şi relaţii matematice, dar nimic mai mult. în domeniul practicului ea poate vorbi doar de mijloace. Despre scopuri ea trebuie să tacă (n.t.).

înţelegere argumentativă ce poate fi întemeiată. Acesta este locul în care Apel întemeiază transcendental-pragmatic etica, pornind de la premisele pragmatice ale argumentării în general. Vom vedea că •această „derivare" nu poate revendica statutul unei întemeieri ultime, dar vom vedea şi motivul pentru care o aşa de puternică pretenţie nu ar fi trebuit nici măcar ridicată. Argumentul transcendental-pragmatic în forma propusă de Apel este chiar prea slab pentru a înfrânge rezistenţa scepticilor consecvenţi la *orice* formă de morală raţională. Această problemă ne va constrânge în cele din urmă să ne întoarcem, cel puţin prin câteva referiri scurte, la critica lui Hegel a moralei kantiene, pentru a oferi (împotriva tentativelor neoaristotelice şi neohegeliene de ideologizare) un sens natural întâietăţii pe care o au moravurile în faţa moralei.
(1) Observaţia lui Maclntyre aminteşte de critica raţiunii instrumentale îndreptată împotriva unilateralizărilor specifice înţelegerii moderne a lumii, în special împotriva tendinţei obstinate de a limita la cognitiv-instru-mental domeniile chestiunilor ce nu pot fi decise decât apelând la temeiuri. Chestiunile moral-practice de tipul: „Ce trebuie să fac?" dispar din dezbaterea raţională, atâta vreme cât nu primesc un răspuns pe latura raţionalităţii conduse de intenţii. Această patologie a conştiinţei moderne cere o explicaţie în termenii *teoriei societăţi?;* etica filosofică care nu poate realiza aşa ceva trebuie să procedeze *terapeutic* şi să convoace împotriva schimbărilor prefăcute ale fenomenelor morale fundamentale puterile de autovindecare pe care le are reflecţia. în acest sens, fenomenologia lingvistică a conştiinţei din cadrul moravurilor, pe care a realizat-o P. F. Strawson într-un eseu celebru despre „Freedom and Resentment", degajă o putere maieutică şi deschide ochii empiriştilor, ce trec drept sceptici morali, în faţa propriilor intuiţii morale cotidiene[5].
Strawson porneşte de la o reacţie bazată pe sentiment, pe care tocmai insistenţa ei o face potrivită să demonstreze, chiar şi celor mai încăpăţânaţi, conţinutul real al experienţelor morale: de la indignarea cu care reacţionăm la ofense. Această reacţie evidentă se întăreşte şi se permanentizează, atunci când ofensa petrecută nu e în nici un fel „reparată", într-un resentiment ce arde mocnit. Acest sentiment continuu dezvăluie dimensiunea morală a unei umilinţe suferite, deoarece nu reacţionează în mod direct, asemeni furiei sau spaimei, la un act de violare, ci la nedreptatea revoltătoare pe care un altul ne-a făcut-o. Resentimentul este expresia unei condamnări morale (mai degrabă neputincioase)[6]. Pornind de la exemplul resentimentului, Strawson face patru observaţii importante:

(a) Pentru acţiunile care prejudiciază integritatea altuia, făptuitorul sau o a treia persoană poate prezenta eventual scuze. îndată ce persoana în cauză acceptă scuzele, el nu se va mai simţi ofensat sau degradat în chiar acelaşi fel; indignarea sa iniţială nu se va mai permanentiza într-un resentiment. Scuzele sunt oarecum reparaţiile pe care noi le prezentăm atunci când interacţiunile sunt dereglate. Pentru a identifica acum aceste dereglări, Strawson distinge două tipuri de scuze. într-un caz, înfăţişăm împrejurări care ar trebui să facă plauzibil faptul că nu e complet normal să resimţi acţiunea ofensatoare

ca pe o tentativă de a face o nedreptate: „nu a vrut aşa", „nu a putut altfel", „nu a avut de ales", „nu a ştiut că..." sunt câteva exemple pentru tipul de scuze ce pun într-o altă lumină *acţiunea* resimţită ca fiind ofensatoare, fără însă a pune sub semnul îndoielii răspunderea făptuitorului. Tocmai acesta e cazul atunci când arătăm că e vorba de fapta unui copil, a unui nebun sau a unui om beat - că fapta a fost comisă de cineva care nu era în toate minţile, care se afla sub un stres foarte puternic, de exemplu sub influenţa unei boli foarte grele ş.a.m.d. Acest tip de scuze ne oferă posibilitatea de a vedea într-o altă lumină pe *actorul însuşi,* şi anume astfel încât să nu i se poată atribui, fără restricţie, calităţile unei persoane cu răspundere. în acest caz, noi luăm o atitudine obiectivatoare ce exclude de la bun început reproşurile morale: „The objective attitude may be emotionally toned in many ways, but not in all ways: it may include repulsion or fear, it may include pity or even Iove, though not all kinds of Iove. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement or participation with others in inter-personal human relationships; it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of Iove which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other. If your attitude towards someone is wholly objective, then though you might fight him, you cannot quarrel him, and though you may talk to him, even negotiate with him, you cannot reason with him. You can at *most pretend* to quarrel, or to reason, with him"*[7].

* „Atitudinea obiectivă poate fi nuanţată emoţional în multe feluri, dar nu în toate felurile: ea poate include repulsie sau frică, poate include milă sau chiar iubire, însă nu orice fel de iubire. Nu poate include sfera atitudinilor şi sentimentelor reactive ce ţin de implicarea şi participarea, împreună cu ceilalţi, la relaţii umane interper-sonale; nu poate include resentimentul, recunoştinţa, iertarea, mânia sau acel fel de a iubi pe care doi adulţi se crede că l-ar simţi reciproc unul pentru celălalt. Dacă atitudinea ta faţă de cineva este complet obiectivă atunci, deşi ai putea să te lupţi cu el, nu te poţi totuşi certa cu el, şi deşi ai putea vorbi cu el, ba chiar negocia, nu-1 poţi totuşi convinge. Poţi cel mult să *te prefaci* că te cerţi sau că îl convingi." (n.t.).

Această idee îl conduce pe Strawson la concluzia că reacţiile personale ale celui ofensat, de exemplu resentimentele, sunt posibile doar printr-o atitudine performativă a persoanei care ia parte la interacţiune. Atitudinea obiectivatoare a unui neparticipant anulează rolurile pe care prima şi a doua persoană le joacă în comunicare şi neutralizează sfera fenomenelor morale în general. Atitudinea persoanei a treia duce la dispariţia acestei sfere fenomenale.

(b) Această observaţie este importantă şi din motive metodice: filosoful moral trebuie să adopte o perspectivă din care el să poată percepe fenomenele morale ca atare. Strawson arată cum sunt amestecate unele cu altele diferite sentimente morale ale relaţiilor interne. Reacţiile personale ale persoanei ofensate, am văzut deja, pot fi compensate prin scuze. Invers, persoana în cauză poate ierta o nedreptate petrecută. Sentimentelor persoanei prejudiciate le corespunde recunoştinţa celui căruia i se face o binefacere, iar condamnării faptei nedrepte îi corespunde admiraţia celei bune. Fără de număr sunt nuanţările sentimentului nostru de indiferenţă, dispreţ, rea-credinţă, de mulţumire, recunoştinţă, încurajare, consolare ş.a.m.d. Un loc central îl ocupă, în mod firesc, sentimentele de vinovăţie şi datorie. în acest complex - explicabil prin analiza limbajului - al atitudinilor bazate pe sentiment, Strawson e interesat de faptul că toate aceste emoţii sunt implicate într-un praxis cotidian la care noi nu avem acces decât printr-o atitudine performativă. Abia prin aceasta, reţeaua de sentimente morale capătă un anumit caracter *inevitabil:* angajamentul, pe care l-am preluat ca persoane ce aparţinem unei lumi a vieţii, nu îl putem anula după cum vrem. Atitudinea obiectivatoare faţă de fenomenele pe care trebuie să le percepem mai întâi din perspectiva participantului este secundar în raport cu acesta: „We look with an objective eye on the compulsive behavior of the neurotic or the tiresome behavior of a very young child, thinking in terms of treatment or training. But we can sometimes look with something like the same eye on the behavior of the normal and the mature. We have this resource and can sometimes use it: as a refuge, say, from the strains of involvement; or as an aid to policy; or simply out of intellectual curiosity. Being human, we cannot, in the normal case, do this to long, or altogether"*[8].

* Privim cu un ochi obiectiv comportamentul forţat al unui nevrotic sau comportamentul

contrariant al unui copil foarte mic, şi gândim în termeni de tratament şi educare. Putem uneori să privim cu ceva ce seamănă cu acest ochi comportamentul celui normal şi al celui matur. Avem această posibilitate, pe care o putem uneori folosi: ca un refugiu, să spunem, din stresul implicării; sau ca un ajutor dat prudenţei, sau pur şi

Această observaţie aruncă o lumină asupra poziţiei acelor etici concepute dintr-o perspectivă de observator şi pe baza rezultatului unei *reinterpretări a intuiţiilor morale cotidiene.* Eticile empiriste nu ar putea, nici chiar în cazul în care ar fi adevărate, să atingă un efect explicativ, întrucât ele nu ajung până la intuiţiile cotidiene: „The human commitment to participation in ordinary inter-personal relationships is, I think, too thoroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general theoretical conviction might so change our world that, in it, there were no longer any such things as inter-personal relationships as we normally understand them... A sustained objectivity of inter-personal attitude, and the human isolation which that would entail, does not seem to be something of which human beings would be capable, even if some general truth were a theoretical ground for it"*[9]. Atâta vreme cât filozofia morală îşi pune sarcina de a contribui la clarificarea intuiţiilor cotidiene, obţinute pe calea socializării, ea trebuie, cel puţin virtual, să se raporteze la atitudinea participanţilor la praxisul comunicativ cotidian.

(c) Abia observaţia a treia conduce la miezul moral al reacţiilor bazate pe sentiment analizate până acum. Indignarea şi resentimentul se îndreaptă împotriva unei *anumite* persoane ce ne prejudiciază integritatea; însă revolta nu-şi datorează caracterul moral doar faptului că interacţiunea dintre două persoane particulare este dereglată. E vorba, mai degrabă, de încălcarea unei *aşteptări normative* ce stă la bază, aşteptare care e valabilă nu numai pentru *ego* şi *alter,* ci şi pentru *toţi cei ce aparţin* unei grupe sociale, iar în cazul normelor strict morale, e valabilă pentru toţi actorii cu răspundere. Doar aşa se explică şi sentimentul de vinovăţie ce însoţeşte reproşul pe care şi-1 face făptuitorul. Reproşului persoanei ofensate îi pot corespunde scrupulele aceluia care a comis nedreptatea, în caz că acesta recunoaşte că

simplu din curiozitate intelectuală. Fiind oameni, nu putem, în mod normal, să facem aceasta pentru mult timp, or pe deplin (n.t.).

" Obligaţia omului de a participa la relaţii interpersonale obişnuite este, cred eu, prea radicală şi prea adânc înrădăcinată ca să luăm în serios ideea că o convingere teoretică generală ar putea schimba atât de mult lumea noastră încât în ea nu vor mai fi asemenea lucruri ca relaţiile interpersonale, aşa cum le înţelegem în mod normal... O obiectivitate continuă a atitudinii interpersonale şi izolarea umană pe care aceasta o implică nu pare să fie ceva de care fiinţa umană să fie capabilă, chiar dacă anumite adevăruri generale ar fi un temei teoretic pentru asta (n.t.).

a încălcat în persoana celui atins o aşteptare impersonală, în orice caz suprapersonală, existând în egală măsură de ambele părţi. Sentimentele de vinovăţie şi de datorie trimit dincolo de particularismul a ceea ce o persoană particulară trăieşte într-o situaţie anume. Dacă reacţiile bazate pe sentiment, reacţii ce în anumite situaţii se îndreaptă împotriva persoanelor particulare, n-ar fi legate de acel fel *impersonal* de indignare ce se îndreaptă împotriva încălcării aşteptărilor comportamentale generalizate sau împotriva normelor, atunci ele s-ar dispensa de caracterul moral. Abia pretenţia de valabilitate *universală* dă unui interes, unei voinţe sau unei norme, rangul de autoritate morală[10].

(d) De această particularitate a valabilităţii morale se asociază o altă observaţie. Există, în mod evident, o legătură internă între, pe de o parte, autoritatea decretelor şi normelor aflate în vigoare, a datoriei destinatarilor normei de a face ceea ce s-a decretat şi de a nu face ceea s-a interzis şi, pe de altă parte, acea pretenţie impersonală cu care se prezintă normele de acţiune şi decretele: că ele sunt îndreptăţite să existe - şi că se poate *arăta,* dacă e necesar, că ele sunt îndreptăţite să existe. Revolta şi reproşul care se îndreaptă împotriva violării normelor se pot baza în cele din urmă doar pe un conţinut cognitiv. Cine face un astfel de reproş crede că cel vinovat poate eventual să se justifice - de exemplu prin aceea că respinge ca fiind nejustificată aşteptarea normativă la care apelează cel revoltat. *A trebui* să faci ceva înseamnă *a avea temeiuri* să faci ceva. Desigur că nu s-ar înţelege natura acestor temeiuri, dacă întrebarea „ce trebuie să fac?"

este redusă la o chestiune de simplă deşteptăciune şi la anumite aspecte ale comportamentului practic. în acest fel se comportă empiristul care reduce întrebarea: „ce trebuie să fac?" la întrebările „ce vreau să fac?" şi „cum s-o fac?"". Nici perspectiva prosperităţii sociale nu mai e de folos atunci când utilitaristul reduce întrebarea „ce trebuie să facem?" la chestiunile tehnice ale producerii practice a efectelor dezirabile din punct de vedere social: „But the social utility of these practices ... is not what is now in question. What is in question is the justified sense that to speak in terms of social utility alone is, to leave out something vital in our conception of these practices. The vital thing can be restored by attending to that complicated web of attitudes and feelings which form an essential part of the moral life as we know it, and which are quite opposed to objectivity of attitude. Only by attending to this range of attitudes can we recover from the facts as we know them a sense of what we mean, i.d. *oîall*

we mean, when, speaking the language of morals, we speak of desert, responsibility, guilt, condemnation, and justice"*[12].

Strawson reuneşte în acest loc mai multe din observaţii sale. El insistă asupra faptului că noi putem înţelege sensul justificărilor moral-practice ale modalităţilor de acţiune, numai atunci când avem în vedere reţeaua de sentimente morale, implicată în praxisul comunicativ cotidian, şi când localizăm corect întrebarea „Ce trebuie să fac, ce trebuie să facem?": „Inside the general structure or web of human attitudes and feelings of which I have been speaking, there is an endless room for modification, redirection, criticism, and justification. But questions of justifications are internai to the structure or reiate to modifications internai to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As a whole, it neither calls for it, nor permits, an *externai* 'raţional' justification""'[3].

Fenomenologia moralului întreprinsă de Strawson ajunge, aşadar, la concluzia că lumea fenomenelor morale apare doar din atitudinea perfor-mativă a participanţilor la interacţiune; că resentimentul, în genere reacţiile personale bazate pe sentiment, trimit la criterii suprapersonale de evaluare a normelor şi canoanelor; şi că justificarea moral-practică a unui procedeu de acţiune vizează *un alt* aspect decât pe acela al evaluării legăturii dintre scop şi mijloc, evaluare neutră din punctul de vedere al sentimentelor, chiar şi atunci când aceasta se lasă călăuzită de perspectivele prosperităţii sociale.

Faptul că Strawson analizează sentimente nu e întâmplător. Evident,

' însă nu utilitatea socială a acestor practici e acum problema. Problema e sensul justificat că a vorbi doar în termeni de utilitate socială înseamnă a abandona ceva important din concepţia noastră despre asemenea practici. Lucrul important poate fi obţinut prin participarea la acea reţea complicată de atitudini şi sentimente, ce constituie o parte esenţială a vieţii morale aşa cum o ştim, şi care se cam opune atitudinii obiective. Doar participând la această sferă de atitudini putem obţine de la faptele aşa cum le ştim un sens a ceea ce noi vizăm, i.e. *a tot* ceea ce noi vizăm, atunci când, utilizând limbajul moralei, vorbim despre dezertare, responsabilitate, vină, condamnare şi justiţie (n.t.).

" înăuntrul structurii generale sau a reţelei de sentimente şi atitudini umane de care am vorbit, există un spaţiu nesfârşit deschis modificărilor, redirecţionărilor, criticii şi justificării. Problemele pe care le implică justificarea sunt însă interne structurii sau legate de modificările din interiorul ei. Existenţa infrastructurii generale de atitudini este ceva ce ne este dat o dată cu realitatea societăţii umane. Prin urmare, ea nici nu cere, nici nu permite o justificare 'raţională' *externă* (n.t.).

sentimentele au pentru justificarea morală a modalităţilor de acţiune cam aceeaşi importanţă pe care o au percepţiile în explicarea teoretică a faptelor.

(2) în cercetarea sa „The Place of Reason in Ethics" 1950 (Locul Raţiunii în Etică) - cercetare care este de altfel un exemplu ce arată că în filozofie se pot pune întrebări corecte, fără a găsi însă răspunsuri corecte -, Toulmin stabileşte o paralelă între sentimente şi percepţii[14]. Exprimări ale opiniei, ca de exemplu „acesta este un băţ îndoit", funcţionează în genere în viaţa de zi cu zi ca agenţi neproblematici ai interacţiunii; acelaşi lucru este valabil şi pentru următorul tip de exprimări ale sentimentelor: „Dacă aş fi putut face!", „Trebuia să-1 fi ajutat", „S-a purtat cu mine

josnic", „Ea s-a comportat admirabil" ş.a.m.d. Dacă astfel de exprimări dau de o contradicţie, arunci pretenţia de valabilitate care era legată de ele este pusă sub semnul întrebării. Celălalt întreabă dacă afirmaţia este adevărată, dacă reproşul sau autoreproşul, dacă avertismentul sau recunoaşterea sunt corecte. Vorbitorul trebuie în această privinţă să relativizeze pretenţia pe care a ridicat-o în primă instanţă şi să insiste doar pe faptul că lui băţul i-a *apărut* absolut sigur ca fiind îndoit, sau pe faptul că a avut *senzaţia* clară că „el" n-ar fi putut face acest lucru, în timp ce „ea" s-a comportat totuşi admirabil ş.a.m.d. în cele din urmă, el poate accepta *explicaţia fizicalistă* a înşelării sale optice, care a apărut prin introducerea băţului în apă. Explicaţia va elucida situaţia problematică: anume că băţul care a fost perceput ca fiind îndoit este de fapt drept. într-o modalitate asemănătoare, şi o *întemeiere morală* va pune într-o altă lumină un tip problematic de acţiune, fie scuzând, fie criticând, fie justificând. Un argument moral dezvoltat se comportă faţă de acea reţea de atitudini morale bazate pe sentiment într-un mod asemănător felului în care se comportă un argument teoretic la fluxul de percepţii: „In ethics, as in science, incorrigible but conflicting reports of personal experience (sensible or emoţional) are replaced by judgements aiming at universality and impartiality - about the 'real value', 'the real color', the 'real shape' of an object, rather than the shape, color or value one would ascribe to it on the basis of immediate experience alone"*[15]. în timp ce critica teoretică a

' în etică, ca şi în ştiinţă, relatările incorigibile, dar conflictuale, ale experienţei personale (perceptibile sau emoţionale) sunt înlocuite cu judecăţi ce vizează universalitatea şi imparţialitatea -judecăţi despre 'valoarea reală', 'culoarea reală', 'forma reală' a unui obiect, decât despre forma, culoarea sau valoarea pe care i le-am atribui doar pe baza experienţei imediate (n.t.).

experienţelor cotidiene înşelătoare serveşte la îndreptarea opiniilor şi aşteptărilor, critica morală serveşte la modificarea felului de a acţiona sau la îmbunătăţirea judecăţilor despre el.

Paralela pe care Toulmin o face între explicarea teoretică a faptelor şi justificarea morală a felurilor de a acţiona, între bazele percepţiilor din experienţă, pe de o parte, şi ale sentimentelor, pe de altă parte, nu este chiar aşa surprinzătoare. Dacă „a trebui să faci ceva" implică „a avea bune temeiuri ca să faci ceva", arunci întrebările ce se referă la decizia între acţiunile conduse de norme, sau la alegerea normelor de acţiune înseşi, trebuie să fie „capabile de adevăr": „To believe in the objectivity of morals is to believe that some moral statements are true'"[16]. Fireşte, sensul „adevărului moral" are nevoie de o explicaţie.

Alan R. White enumără 10 temeiuri diferite care pledează în favoarea faptul că propoziţiile imperative pot fi adevărate sau false. în mod normal, noi exprimăm la modul indicativ propoziţiile imperative şi dăm de înţeles că enunţurile normative pot fi criticate, respinse sau întemeiate într-un mod asemănător celor descriptive. Obiecţiei naturale, potrivit căreia în argumentările morale e vorba că ceva trebuie făcut, şi nu de felul în care stau lucrurile, White îi răspunde indicând „that in moral discussion about what to do, what we agree on or argue about, assume, discover or prove, doubt or know is not whether *to do* so and so but *that* so-and-so *is* the right, better, or only thing to do. And this is something that can be true or false. I can believe that X ought to be done or is the best thing to do, but I cannot believe a decision any more that I can believe a command or a question. Corning to the decision *to do* so-and-so *is* the best or the right thing to do. Moral pronouncements may entail answers to the question 'What shall I do?' they do not *give* such answers"**[17].

* A crede în obiectivitatea moralei înseamnă a crede că anumite afirmaţii morale sunt adevărate (n.t.).

**...că în discuţia morală despre ce e de făcut, despre ce cădem de acord şi despre ce argumentăm, asumăm, descoperim sau dovedim, ne îndoim sau ştim, problema nu e *să facem* aşa şi aşa, ci că *acest* aşa-şi-aşa *este* corect, mai bun sau singurul lucru de făcut. Iar acest lucru e ceva ce poate fi adevărat sau fals. Pot crede că X trebuie făcut sau că e cel mai bun lucru care trebuie de făcut, dar nu mai pot crede o decizie pe care o cred o poruncă sau o întrebare. A ajunge la decizia *de a face* aşa-şi-aşa *este* cel mai bun sau cel mai corect lucru de făcut. Declaraţiile morale pot atrage după sine răspunsuri la întrebarea 'Ce voi face?', dar nu ele *dau* astfel de răspunsuri (n.t.).

Cu astfel de argumente şi altele asemănătoare se stabileşte cursul în direcţia unei etici cognitiviste; în acelaşi timp, teza unei „capacităţi de adevăr" a chestiunilor practice sugerează o echivalare a enunţurilor normative cu cele descriptive; iar atunci când noi, aşa cum arată expresia „adevăr moral", interpretăm, după modelul imediat tangibil de adevăr al propoziţiilor, pretenţiile de valabilitate ce sunt controversate în argumentările morale, atunci ne vedem obligaţi, cred, într-un mod înşelător, să înţelegem capacitatea de adevăr a chestiunilor practice ca şi cum enunţurile normative ar putea fi „adevărate" sau „false" în acelaşi sens ca enunţurile descriptive. Intuiţionismul, de exemplu, se bazează pe o echivalare a propoziţiilor normative şi de conţinut cu propoziţiile predicative de tipul: „această masă e galbenă" sau „toate lebedele sunt albe". G.E. Moore a utilizat cercetări detaliate despre felul în care se comportă unul faţă altul predicatele „bun" şi „galben"[18]. Pentru predicatele de valoare el dezvoltă teoria proprietăţilor nenaturale, care, analoage percepţiei proprietăţilor obiectelor, pot fi sesizate printr-o intuiţie ideală sau văzute la obiectele ideale[19]. Moore vrea să arate pe această cale felul în care adevărul propoziţiilor cu conţinut normativ, ce sunt clare la nivel intuitiv, pot fi demonstrate cel puţin în mod indirect. Acest tip de analiză, însă, e pus pe o pistă falsă de transformarea predicativă a propoziţiilor tipice imperative. Expresii precum „bine" sau „corect" ar trebui comparate cu un predicat superior, precum „adevărat", şi nu cu predicate ce redau proprietăţi, precum „galben" sau „alb". Propoziţia:
(1) în condiţiile date, trebuie să minţim Poate fi transformată într-o manieră corectă în:
(1') A minţi în condiţiile date este corect (este bine într-un sens moral). Aici, expresia predicatului „este corect" sau „este bine" are însă un alt rol logic decât expresia „este galben" din propoziţia:
(2) Această masă este galbenă.
Vom vedea asimetria, îndată ce predicatul de valoare „bine" ia sensul de valabilitate al „binelui moral". Atunci doar aceste două propoziţii pot fi comparate între ele:
(3) Este corect (se impune) că 'h'
(4) Este adevărat (e cazul) că 'p'
unde 'h' şi 'p' trebuie să stea pentru (1) şi (2)
Aceste formulări proprii metalimbajului dau expresie pretenţiilor de valabilitate ce sunt cuprinse implicit în (1) şi (2). Forma propoziţiilor (3) şi (4) ne arată că analiza atribuirii sau neatribuirii de predicate nu este calea

corectă de explicare a pretenţiilor de valabilitate exprimate prin „Este corect" şi „Este adevărat". Dacă dorim să comparăm pretenţiile de corectitudine cu cele de adevăr, fără însă a le echivala unele cu altele, trebuie să explicăm în ce fel 'p' şi 'h' pot fi *întemeiaţi* - în ce fel putem aducem bune temeiuri pentru şi împotriva valabilităţii lui (1) şi (2). Trebuie să arătăm în ce constă specificul justificării canoanelor. Toulmin a văzut acest lucru: ,,'Rightness' is not a property; and when I asked two people which course of action was the right one I was not asking them about a property - what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one course of action rather than another... All that two people need (and all that they have) to contradict one another about in this case of ethical predicates are the *reasons* for doing this rather than that or the other"*[20].
Toulmin a observat la fel de limpede faptul că răspunsul subiectivist la refuzul obiectivismului etic al lui Moore şi al altora este doar reversul aceleiaşi medalii. Ambele părţi pornesc de la falsa premisă cum că valabilitatea de adevăr a propoziţiilor descriptive, şi doar ea, stabileşte sensul în care pot fi acceptate propoziţii în genere într-un mod întemeiat.
Deoarece încercarea intuiţionistă de a stabili adevărurile morale a trebuit să eşueze, căci propoziţiile normative nu pot fi verificate, respectiv falsificate, aşadar nu pot fi examinate după aceleaşi reguli ca propoziţiile descriptive, s-a oferit ca alternativă, sub premisa deja menţionată, ideea respingerii în bloc a capacităţii de adevăr a chestiunilor practice. Evident, *subiectivista* nu neagă realitatea gramaticală care dovedeşte că ne putem tot timpul disputa în lumea vieţii asupra chestiunilor practice, ca şi cum acestea ar trebui *săfie* decise pe baza unor bune temeiuri[21]. Ei însă explică că această încredere

naivă în putinţa normelor şi canoanelor de a fi întemeiate este o iluzie trezită de intuiţiile morale cotidiene. Tocmai de aceea scepticii morali trebuie să preia, în raport cu cognitiviştii ce vor, asemeni lui Strawson, să facă pur şi simplu explicită cunoaşterea intuitivă a participanţilor cu răspundere la interacţiune, o sarcină cu mult mai pretenţioasă; ei trebuie să

* 'Corectitudinea' nu este o proprietate; atunci când întreb doi oameni care curs al acţiunii era bun, eu nu-i întreb despre o proprietate - ceea ce am vrut să ştiu a fost dacă exista vreun temei pentru a alege mai degrabă pe unul decât pe celălalt... Tot ceea ce au nevoie doi oameni (şi tot ceea ce au) pentru a se contrazice într-un caz de predicate etice sunt *temeiurile* pentru a face asta mai degrabă decât cealaltă, sau decât celălalt (n.t).

explice contraintuitiv ce înseamnă cu adevărat judecăţile noastre morale, în diferenţă cu pretenţia lor de valabilitate, şi care sunt acele funcţii care satisfac *propriu-zis* sentimentele corespunzătoare.

Ca model lingvistic al acestei încercări se oferă tipurile de propoziţie de care noi nu legăm în mod evident nici o pretenţie de valabilitate respectată discursiv: propoziţiile primei persoane, prin care exprimăm preferinţe subiective, dorinţe şi antipatii, sau imperative prin care am dori să determinăm o altă persoană să adopte un anumit comportament. *Iniţiativa emotivistă* şi *cea imperativistă* ar trebui să facă plauzibil faptul că semnificaţia neclară a propoziţiilor normative poate fi explicată în cele din urmă prin semnificaţia propoziţiilor ce exprimă o trăire, respectiv o chemare, sau printr-o combinaţie a acestora două. Potrivit acestei variante, componentele normative ale semnificaţiei din propoziţiile imperative aduc la lumină într-o formă mai încifrată ori atitudini subiective, ori tentative sugestive de convingere, ori pe ambele: ,,'This is good' means roughly the same as 'I approve of this; do as well', trying to capture by this equivalence both the function of moral judgment as expressive of the speaker's attitude and the function of the moral judgment as designed to influence the hearer's attitude"*[22].

Iniţiativa prescriptivistă, pe care o dezvoltă R.M. Hare în „The Language of Morals" (Limbajul Moralei)[23], extinde iniţiativa imperativistă în sensul că enunţurile imperative sunt analizate pe modelul unei conexiuni între imperative şi evaluări[24]. Componentele centrale ale semnificaţiei constau atunci în faptul că vorbitorul recomandă sau prescrie ascultătorului, printr-un enunţ normativ, o anumită alegere între mai multe alternative de acţiune. întrucât aceste recomandări sau prescripţii se bazează în cele din urmă pe principiile pe care vorbitorul le-a adoptat în mod voluntar, enunţurile de valoare nu constituie de aceea modelul cu adevărat decisiv pentru analiza de semnificaţie a propoziţiilor imperative. Prescriptivismul lui Hare tinde mai degrabă către un decizionism etic; baza pentru întemeierea propoziţiilor cu conţinut normativ o formează propoziţiile ce exprimă o intenţie, anume acele propoziţii prin care vorbitorul face cunoscută alegerea principiilor, face cunoscută în ultimă instanţă alegerea unei forme de viaţă. Acestea, în schimb, nu sunt capabile de vreo justificare[25].

* 'Acest lucru e bun' înseamnă, grosolan spus, acelaşi luru ca şi 'Sunt de acord cu acest lucru; ra-1', încercând să capteze prin această echivalenţă atât funcţia judecăţii morale ca expresie a atitudinii vorbitorului, cât şi funcţia judecăţii morale de a fi destinată influenţării atitudinii ascultătorului (n.t.).

Deşi teoria decizionistă a lui Hare evaluează mai corect decât teoriile emotiviste şi imperativiste în sens restrâns faptul că noi ne disputăm propriu-zis cu temeiuri asupra chestiunilor practice, toate aceste iniţiative metaetice tind către acelaşi punct de scepticism. Ele explică faptul că sensul vocabularului nostru moral constă în realitate în a spune ceva, pentru care formele lingvistice mai potrivite ar fi propoziţiile ce exprimă stări, imperativele sau propoziţiile ce exprimă intenţii. De nici unul din aceste tipuri de propoziţie nu poate fi legată o pretenţie de adevăr sau, în genere, o pretenţie de valabilitate menită argumentaţiei. Trebuie, de aceea, ca în presupunerea că ar exista ceva de felul „adevărurilor morale" să apară o iluzie insinuată de înţelegerea cotidiană intuitivă. Iniţiativele necognitiviste devalorizează dintr-o lovitură lumea intuiţiilor morale cotidiene. Conform acestor teorii, despre morală nu se poate vorbi într-o manieră ştiinţifică, ci doar empiric, în acest caz, noi adoptăm o atitudine obiectivatoare şi ne

limităm doar la descrierea acelor funcţiilor care satisfac propoziţiile şi sentimentele ce sunt calificate drept morale din perspectiva interioară a participantului. Aceste teorii nu vor şi nici nu pot concura cu eticile filosofice; ele netezesc în cel mai bun caz calea pentru cercetările empirice, *din moment ce* pare să fie clar că întrebările practice nu sunt capabile de adevăr şi că cercetările etice, în sensul unei teorii normative, sunt lipsite de obiect.

Fireşte, această afirmaţie metaetică nu este chiar atât de necontroversată cum presupun scepticii. Perspectiva necognitivistă se bazează înainte de toate pe două argumente: (a) pe referinţa empirică cum că disputa în chestiunile morale de principiu nu poate fi în mod normal aplanată, şi (b) pe eşuarea tocmai menţionată a încercării de a explica valabilitatea de adevăr a propoziţiilor normative, fie în sensul dreptului clasic natural, fie în sensul unei etici materiale a valorii (Scheler, Hartmann)[26]. Prima obiecţie e slăbită, dacă poate fi numit un principiu care să permită crearea unei înţelegeri în argumentările morale. A doua obiecţie nu mai are loc de îndată ce renunţăm la premisa că propoziţiile normative, în măsura în care apar *în general* împreună cu o pretenţie de valabilitate, ar putea fi valabile sau nevalabile doar în sensul adevărului prepoziţional.

în viaţa de zi cu zi, noi legăm de enunţurile normative pretenţii de valabilitate pe care suntem gata să le apărăm în faţa criticii. Explicităm chestiunile practice de tipul: „Ce trebuie să fac/facem?", admiţând că răspunsurile nu trebuie să fie aleatorii. Ne credem în principiu capabili să distingem normele şi canoanelor corecte de cele false. Dacă, pe de altă parte, propoziţiile normative nu sunt capabile de adevăr într-un sens restrâns,

adică nu pot fi, *în acelaşi sens* ca şi enunţurile descriptive, adevărate sau false, noi trebuie atunci să punem în aşa fel sarcina de a explica sensul „adevărului moral" sau - dacă această expresie duce deja într-o direcţie falsă - sensul „corectitudinii normative", încât să nu ajungem ispitiţi să echivalăm un tip de propoziţie cu altul. Trebuie să pornim de la supoziţia mai slabă a unei pretenţii de valabilitate *analoagă adevărului* şi să ne întoarcem la acea formulare a problemei pe care Toulmin a dat-o întrebării fundamentale a eticii filosofice: „What kind of argument, of reasoning is it proper for us to accept in support of moral decisions?"*[27]. Toulmin nu insistă prea mult pe analiza semantică a expresiilor şi propoziţiilor, ci se concentrează asupra întrebării privitoare la modul de întemeiere al propoziţiilor normative, privitoare la *forma argumentelor* pe care le prezentăm pentru sau împotriva normelor şi canoanelor, privitoare la criteriile unor „bune temeiuri" care ne motivează prin înţelegere să recunoaştem cerinţele ca îndatoriri morale. Prin întrebarea: „What kinds of thing make a conclusion worthy of belief?""[28], el face trecerea la nivelul teoriei argumentării.

II.

Consideraţiile propedeutice pe care le-am prezentat până acum au servit intenţiei de a apăra iniţiativa cognitivistă a eticii de manevrele metaetice ocolitoare ale scepticilor valorii şi de a stabili traseul răspunsului la întrebarea: în ce sens şi în ce fel pot fi întemeiate canoanele şi normele morale. în partea constructivă a consideraţiilor mele, aş vrea să amintesc mai întâi de rolul pretenţiilor normative de valabilitate din praxisul cotidian, pentru a explica prin ce se distinge pretenţia deontologică, legată de canoane şi norme, de pretenţia asertorică de valabilitate, şi pentru a întemeia motivul pentru care se recomandă iniţierea unei teoriei morale în forma unei cercetări a argumentărilor morale (3). Prezint, apoi, principiul fundamental de universalizare (U) ca pe un principiu de trecere, ce face posibil acordul în argumentările morale, adică într-o formulare ce exclude utilizarea monologală a acestei reguli de argumentare (4). în dezbaterea consideraţiilor lui Tugendhat, vreau

Ce fel de argument, de raţionament ne e adecvat pentru a accepta susţinerea deciziilor morale? (n.t.). *' Ce fel de lucruri fac ca o concluzie să fie demnă de a fi crezută? (n.t.).

să arăt în cele din urmă că întemeierile morale depind de realizarea reală a argumentărilor, nu din cauza motivelor pragmatice pe care le implică echilibrul de putere, ci din cauza motivelor interne care fac posibile înţelegerile morale.

(3) încercarea de a întemeia etica în forma unei logici a argumentării morale are şanse să reuşească numai atunci când vom putea identifica o pretenţie specială, legată de

canoane şi norme, deja la nivelul la care a apărut pentru prima oară dilema morală: în orizontul lumii vieţii, în care până şi Strawson a trebuit să caute fenomenele morale pentru a convoca împotriva scepticilor evidenţele limbajului cotidian. Dacă pretenţiile de valabilitate nu apar deja aici la plural, în contextele acţiunii comunicative, adică înaintea oricărei reflecţii, atunci la nivelul argumentării nu e de aşteptat o diferenţiere între adevăr şi corectitudine normativă.
Nu vreau să repet aici analiza acţiunii orientate de înţelegere pe care am făcut-o în alt loc[29], însă aş vrea să amintesc o idee fundamentală. Comunicative numesc interacţiunile în care participanţii îşi coordonează printr-un acord comun planurile de acţiune; aici, acordul obţinut se măsoară după recunoaşterea intersubiectivă a pretenţiilor de valabilitate. în cazul unui proces explicit de înţelegere, actorii ridică prin acţiunile lor lingvistice -înţelegându-se între ei cu privire la ceva - pretenţii de valabilitate, şi anume pretenţii de adevăr, de corectitudine şi de autenticitate, în funcţie de acel ceva la care se raportează, la ceva din lumea obiectivă (ca totalitate a faptelor existente), la ceva din lumea socială comună (ca totalitate a relaţiilor interpersonale, legitim reglementate, ale unei grupe sociale) sau la ceva din lumea subiectivă proprie (ca totalitate a trăirilor la care ai acces într-un mod privilegiat). în timp ce în acţiunea strategică *unul acţionează* empiric asupra celuilalt, ameninţându-1 cu sancţiuni sau oferindu-i perspectiva unei gratificaţii, în ideea de *& produce* continuarea dorită a unei interacţiuni, în acţiunea comunicativă unul e *motivat raţional* de celălalt la o acţiune racordată, iar aceasta datorită efectului de legătură ilocuţionar al unei oferte date la nivelul actului de vorbire. Faptul că un vorbitor poate motiva raţional un ascultător să accepte o asemenea ofertă nu se explică prin valabilitatea celor spuse, ci prin *garanţia* cu efect de coordonare, la care vorbitorul se obligă, străduindu-se să facă valabilă, în caz că e necesar, pretenţia pe care el a validat-o. Dacă ne referim la pretenţiile de adevăr şi corectitudine, atunci vorbitorul îşi poate face validă garanţia la modul discursiv, adică prin prezentarea de temeiuri, iar dacă ne referim la pretenţiile de autenticitate, el o poate face printr-un comportament

consistent. (Cineva poate face credibil faptul că el chiar crede ceea ce spune numai prin consecvenţa acţiunii sale, şi nu prin indicarea unor temeiuri.) îndată ce vorbitorul se încrede în garanţia oferită de vorbitor, intră în vigoare acele *obligaţii relevante pentru consecinţele interacţiunii,* obligaţii conţinute în semnificaţia celor spuse. Datoria de a face o acţiune priveşte în primul rând - în cazul comenzilor sau indicaţiilor, de exemplu - pe destinatar, în cazul promisiunii sau a înştiinţărilor, priveşte pe vorbitor, în cazul înţelegerilor şi contractelor ea priveşte simetric pe ambele părţi, iar în cazul recomandărilor şi prevenirilor cu conţinut normativ ea priveşte asimetric pe ambii.
Altfel decât în cazul acestor acţiuni lingvistice regulative, din semnificaţia actelor de vorbire apar obligaţii doar în măsura în care vorbitorul şi ascultătorul convin să-şi sprijine acţiunea pe semnificaţiile situaţiei, ce nu contrazic enunţurile acceptate ca fiind adevărate. Din semnificaţia actelor expresive de vorbire decurge nemijlocit datoria de a face o acţiune, în aşa fel încât vorbitorul specifică de ce comportamentul său nu e în contradicţie, respectiv nu a ajuns în contradicţie. Datorită bazei de valabilitate a comunicării ce vizează înţelegerea, un vorbitor poate, prin urmare, garantând validitatea unei pretenţii de valabilitate ce poată fi criticată, să determine pe vorbitor să accepte o ofertă făcută la nivelul actului de vorbire şi, prin aceasta, să obţină pentru continuarea interacţiunii un efect dublu de asigurare a racordării.
Desigur că adevărul propoziţional şi corectitudinea normativă, aşadar ambele pretenţii de valabilitate *respectate discursiv* care ne interesează, satisfac în moduri diferite rolul de coordonare al acţiunii. Faptul că ele ocupă o „poziţie" diferită în praxisul comunicativ cotidian poate fi dovedit printr-o serie de asimetrii.
La prima vedere, *propoziţiile asertorice* utilizate în *acţiunile constatatoare de vorbire* par că se raportează *|afapte* într-un mod asemănător felului în care se raportează *propoziţiile normative,* utilizate în *acţiunile* lingvistice *regulative,* la *relaţiile interpersonale, legitim* reglementate. *Adevărul* propoziţiilor semnifică *existenţa* situaţiilor de fapt într-un mod asemănător felului în care *corectitudinea* acţiunilor semnifică *îndeplinirea* normelor. La o a doua privire însă, apar între timp deosebiri

interesante. Acţiunile lingvistice se raportează la norme altfel decât se raportează la fapte. Să luăm în considerare cazul normelor morale ce pot fi formulate sub forma propoziţiilor imperative universale şi necondiţionate:

(1) Nu trebuie să ucizi.
(1') E interzis să ucizi pe cineva.
La normele de acţiune de acest fel noi ne raportăm prin acţiuni lingvistice regulative în diverse moduri, dând ordine, încheind contracte, deschizând şedinţe, rostind un avertisment, îngăduind ex cepţii, dând sfaturi ş.a.m.d. O normă morală are nevoie însă de sens şi valabilitate chiar independent de faptul că e anunţată sau revendicată într-un fel sau altul. O normă poate fi formulată cu ajutorul unei propoziţii ca în (1), fără ca formularea, de exemplu notarea unei propoziţii, să *trebuiască* să fie înţeleasă *ca* o acţiune lingvistică, adică ca ceva diferit de expresia impersonală a normei înseşi. Propoziţiile de tipul (1') reprezintă canoane la care într-un fel sau altul ne putem raporta *secundar* prin acţiuni lingvistice. în această privinţă ne lipseşte un echivalent pe latura faptelor. Nu exisVă propoziţii asertorice ce ar putea obţine, trecând oarecum pe lângă actele ele vorbire, o autonomie asemeni normelor. Dacă astfel de propoziţii trebuie să aibă în genere vreun sens pragmatic, atunci ele *trebuie* utilizate într-o acţiune lingvistică. Lipseşte posibilitatea de a enunţa sau de a utiliza propoziţii descriptive ca
(2) Fierul e magnetic
(2') întâmplarea face că fierul e magnetic,
în aşa fel încât ele să-şi păstreze forţa lor asertorică asemeni lui (1) şi (1'), aşadar independent de rolul ilocuţionar al unui anumit tip de acţiuni lingvistice.
Asimetria se explică prin faptul că pretenţiile de adevăr există *doar* în acţiunile lingvistice, în timp ce pretenţiile de valabilitate îşi au locul mai întâi în norme şi apoi, *într-un mod derivat,* în acţiunile lingvistice[30]. Dacă acet ;ptăm un mod ontologic de a vorbi, atunci putem explica asimetria prin faptul că regulile societăţii, la care ne conformăm sau pe care le evităm, nu sunt constituite *în afara sferei valabilităţii,* asemeni regulilor naturii, faţă de care noi luăm o atitudine obiectivatoare. Realitatea socială la care ne rapoi;tăm prin acţiunile lingvistice regulative stă deja *din capul locului* într-o relaţie internă cu pretenţiile normative de valabilitate. Adevărul, însă, nu e conţinut în entităţi, ci doar în acţiunile lingvistice constatatoare prin care noi ne raportăm în discursul ce stabileşte fapte la entităţi, pentru a reda situaţiile de fapt.
Pe de o parte, lumea normelor are, aşadar, datorită pretenţiilor normative de valabilitate ridicate în ea, o ciudată obiectivitate în rapo rt cu acţiunile lingvistice regulative, de care însă nu se bucură lumea faptei or în raport cu acţiunile lingvistice constatatoare. Vorbim aici de „obiectivitate",

fireşte, doar în sensul de independenţă a „spiritului obiectiv". Căci, pe de altă parte, entităţile şi faptele sunt independente într-un cu totul alt sens decât tot ceea ce punem pe seama lumii sociale, printr-o atitudine conformă cu normele. De exemplu, normele depind de faptul că relaţiile interpersonale, legitim reglementate, pot fi mereu restaurate. Ele ar primi un caracter „utopic" în sensul rău, ba chiar şi-ar pierde sensul, dacă nu adăugăm, *cel puţin* în gând, actorii şi acţiunile ce pot respecta normele, respectiv le pot îndeplini. Faţă de aceasta, sunt constrânşi conceptual să admitem că situaţiile de fapt există independent şi de faptul că ele pot fi constatate sau nu cu ajutorul propoziţiilor adevărate.
Pretenţiile normative de valabilitate *mijlocesc* în mod evident o *dependenţă reciprocă* între limbă şi lumea socială, dependenţă care însă nu există în relaţia din tre limbă şi lumea obiectivă. Acestei încrucişări între pretenţiile de valabilitate ce îşi au locul în norme şi pretenţiile de valabilitate pe care noi le ridicăm prin acţiunile lingvistice regulative i se asociază şi un *caracter ambiguu al valabilităţii imperative.* în timp ce între situaţia de fapt existentă şi enunţurile adevărate există o relaţie univocă, „existenţa" sau valabilitatea socială a normelor încă nu indică dacă acestea sunt şi valabile. Trebuie să distingem între realitatea socială a recunoaşterii intersubiective şi caracterul unei norme de a fi demnă să fie recunoscută. Pot exista bune temeiuri pentru a considera ca nefiind îndreptăţită pretenţia de valabilitate a unei norme valabile social; pe de altă parte, o normă nu trebuie să-şi găsească şi o recunoaştere faptică doar prin

faptul că pretenţia ei de valabilitate ar putea fi validată într-un mod discursiv. *Impunerea* normelor este dublu codată, întruc ât motivele pentru recunoaşterea pretenţiilor normative de valabilitate se po t reîntoarce atât la convingeri cât şi la sancţiuni, sau la o combinaţie compilicată de înţelegere şi putere. De regulă, *consimţământul* motivat raţional se leagă de o *acceptare* empirică, anume una obţinută prin arme sau bunuri, a unei credinţe în legitimitate, a căror componente nu sunt uşor de aiaalizat. Asemenea aliaje sunt interesante, în măsura în care constituie un indiciu al faptului că *opunere în vigoare* pozitivistă a normelor nu este suficientă pentru a asigura valabilitatea lor socială *de durată.* Impunerea durabilă a unei norme depinde *şi* de putinţa de a mobiliza temeiuri într-un context de tradiţie dat, care sunt suficiente pentru a face să apară în cercul destiinatarilor, ca fiind cel puţin justificată, pretenţia de valabilitate. Aplicată la societăţile moderne, aceasta înseamnă: fără legitimitate, nici o loialitate a maselor[31].

Dacă însă valabilitatea socială a unei norme depinde pe termen lung şi de faptul că aceasta este acceptată ca fiind validă în cercul destinatarilor; şi dacă această recunoaştere se bazează iarăşi pe aşteptarea, potrivit căreia pretenţia de valabilitate corespunzătoare poate fi validată prin temeiuri, există atunci între „existenţa" normelor de acţiune, pe de o parte, şi putinţa de întemeiere aşteptată a propoziţiilor imperative corespunzătoare, pe de altă parte, o legătură pentru care nu există sub aspect ontic nici o paralelă. O relaţie internă există cu siguranţă între existenţa situaţiilor de fapt şi adevărul propoziţiilor asertorice corespunzătoare, nu însă între existenţa situaţiilor de fapt şi *aşteptarea* unui anumit cerc de persoane ca aceste propoziţii să poată fi întemeiate. Această împrejurare ar putea explica de ce întrebarea privitoare la condiţiile valabilităţii judecăţilor morale sugerează *în mod direct* trecerea la o logică a discursurilor practice, în timp ce întrebarea privitoare la condiţiile judecăţilor empirice cer consideraţii de teoria ştiinţei şi teoria cunoaşterii, ce sunt independente măcar în primă instanţă de o logică a discursurilor teoretice.

(4) Nu pot detalia aici trăsăturile fundamentale ale teoriei argumentării, pe care le-am tratat[32] de altfel atunci când am vorbit de Toulmin[33]. Pentru cele ce urmează voi presupune că teoria argumentării trebuie realizată în forma unei „logici informale", deoarece o înţelegere asupra chestiunilor teoretice şi moral-practice nu poate fi *obţinută* nici deductiv, nici prin evidenţe empirice. în măsura în care, pe baza relaţiilor logice de consecinţă, argumentele sunt temeinice, ele nu aduc nimic nou; iar în măsura în care au conţinut substanţial, ele se bazează pe experienţe şi nevoi, care, în lumina teoriilor schimbătoare, pot fi diferit interpretate cu ajutorul sistemelor schimbătoare de descriere, neoferind de aceea nici o bază *ultimativă.* în discursul teoretic, prăpastia dintre observaţiile singulare şi ipotezele generale este trecută prin diferitele canoanele ale inducţiei. în discursul practic e nevoie însă de un principiu de trecere corespunzător[34]. Cercetările asupra logicii argumentării morale conduc toate la necesitatea de a introduce un principiu moral care să joace în calitate de regulă de argumentare un rol echivalent principiului de inducţie din discursul ştiinţific-experimental.

Interesant e faptul că autori de diferite provenienţe filosofice s-au izbit mereu, în încercarea de a reda un asemenea principiul moral, de principiile cărora le stă la bază aceeaşi idee. *Toate* eticile cognitiviste pornesc de la acea intuiţie pe care Kant a enunţat-o în imperativul categoric. Nu mă interesează aici diferitele formulări pe care le-a gândit Kant, ci mă interesează

ideea de bază ce trebuie să dea seama de caracterul impersonal sau universal al canoanelor morale valabile[35]. Principiul moral e în aşa fel gândit încât el exclude ca nefiind valabile normele ce nu ar putea primi consimţământul tuturor acelora vizaţi eventual de ele. Principiul de trecere ce ar putea face posibil consensul trebuie aşadar să garanteze faptul că doar acele norme care exprimă o *voinţă universală* sunt acceptate ca fiind valabile: ele trebuie să fie apte, cum formulează mereu Kant, să fie „o lege universală". Imperativul categoric poate fi înţeles ca un principiu care cere ca *acţiunile şi maximele,* respectiv *interesele* vizate în ele (aşadar interesele încorporate în normele de acţiune) să se poate universaliza. Kant vrea să elimine ca nefiind valabile toate acele

norme ce „contrazic" această cerinţă. El „are în vedere acea contradicţie internă, care apare în maxima celui ce acţionează atunci când comportamentul său în genere poate să-şi atingă scopurile numai prin aceea că el nu este comportamentul universal"[36]. Desigur că cerinţa de consistenţă care poate fi extrasă din asemenea formulări şi altele asemănătoare ale principiului de trecere a condus la *neînţelegeri formaliste* şi la *variante selective.*

Principiul fundamental de universalizare nu se epuizează nicidecum în cerinţa ca normele morale să aibă *forma* propoziţiilor imperative, necondiţionate şi universale. Forma *gramaticală* a propoziţiilor normative, ce interzic o referire la, respectiv o adresare către anumite grupe şi indivizi, nu este o condiţie suficientă pentru canoanele morale valabile, căci am putea împrumuta această formă şi canoanelor evident imorale. în altă privinţă, cerinţa s-ar cuveni să fie şi restrictivă, deoarece poate avea sens şi transformarea normele imorale de acţiune, a căror domeniu de valabilitate e specificat social şi spaţio-temporal, în obiect al unui discurs practic, şi supunerea lor la testul de universalizare (relativ la cercul celor vizaţi).

Alţi autori nu înţeleg atât de formalist cerinţa de consistenţă adusă de principiul fundamental de universalizare. Ei ar vrea să evite asemenea contradicţii ce apar atunci când aceleaşi cazuri, diferite şi diferite cazuri, sunt tratate la fel. R.M. Hare oferă acestei cerinţe forma unui postulat semantic. Ca şi în cazul atribuirii de predicate descriptive („- este roşu"), noi ar trebui să ne comportăm *conform regulei* şi când e vorba de acordarea unor predicate cu conţinut normativ („- e valoros", „- e bun", „- e corect"), şi să utilizăm aceeaşi expresie în toate cazurile care se asemănă sub anumite aspecte relevante. în ceea ce priveşte judecăţile morale, cerinţa aceasta de consistenţă merge înspre ideea ca fiecare, înainte de a-şi pune la baza judecăţii sale o anumită normă, să poată testa dacă el poate vrea ca aceeaşi normă să fie revendicată şi de oricare altul care s-ar găsi într-o situaţie

comparabilă cu a sa, pentru judecata lui. Fireşte, aceste postulate sau altele asemănătoare ar putea fi apte să fie principiu moral doar atunci când ar fi înţelese în sensul unei garantări a formării unei judecăţi imparţiale. Semnificaţia imparţialităţii nu prea poate fi obţinută de la conceptul de utilizare consistentă a limbajului.

De acest sens al principiului fundamental de universalizare se apropie K. Baier[37] şi B. Gert[38], atunci când pretind ca normele morale valabile să fie predate mai departe în mod universal şi susţinute în mod public; lucruri asemănătoare privesc şi pe M. G. Singer[39], atunci când pretinde că sunt valabile doar acele norme care asigură un tratament identic. Pe cât de puţin asigură testul empiric al stabilirii posibilităţilor de contradicţie o formare a unei judecăţi imparţiale, pe atât de puţin poate o normă să fie deja valabilă ca expresie a unui interes comun al tuturor celor pot fi vizaţi, atunci când apare unora dintre ei ca fiind acceptabilă cu condiţia unei utilizări nediscriminatorii. Intuiţia care apare în ideea capacităţii de universalizare a maximelor vizează însă mai mult: normele morale trebuie să *merite* o recunoaştere din partea *tuturor* celor vizaţi. Nu e suficient însă *capersoanele particulare* să testeze:

- dacă ei pot voi punerea în vigoare a unei norme controversate în ceea ce priveşte urmările şi consecinţele secundare care ar apare când toţi ar respecta-o; sau
- dacă fiecare care s-ar afla în situaţia lor ar putea voi punerea în vigoare a unei asemenea norme.

în ambele cazuri are loc o formare a judecăţii relativ la poziţia şi perspectiva *unora* dintre cei vizaţi şi nu a *tuturora.* Imparţial e doar punctul de vedere din care sunt capabile să fie universalizate tocmai acele norme care, întrucât încorporează într-o manieră recognoscibilă interesul comun al celor vizaţi, se *bazează,* pe un consimţământ universal - meritând în măsura aceasta recunoaşterea intersubiectivă. Formarea unei judecăţi imparţiale se exprimă într-un principiu care contrânge pe *oricare* din cercul celor vizaţi să adopte, atunci când evaluează interesele, perspectiva *tuturor celorlalţi.* Principiul fundamental de universalizare vrea să obţină acel *schimb universal de roluri,* pe care G. H. Mead 1-a descris ca „ideal role-taking" sau „universal discourse"[40].

în acest fel, oricare normă valabilă trebuie să satisfacă condiţia ca

- urmările şi consecinţele secundare, ce rezultă (cu anticipaţie) din respectarea lor *universală* pentru satisfacerea intereselor *fiecărui* individ, să poată fi acceptate de *toţi* cei vizaţi (şi preferate repercusiunile în locul posibilităţilor alternative deja cunoscute de

reglementare)[41].

Nu trebuie însă să confundăm principiul fundamental de universalizare cu un principiu în care se enunţă deja ideea fundamentală a unei etici a discursului. Potrivit eticii discursului, o normă poate pretinde să aibă valabilitate doar atunci când toţi cei ce pot fi vizaţi de ea ajung (respectiv ar ajunge), în calitate *de participanţi la un discurs practic,* la un acord asupra faptului că această normă e în vigoare. Acest *principiu fundamental al eticii discursului* (D), la care mă întorc ca o anexă a întemeierii *principiului fundamental de universalizare (U),* presupune deja faptul că alegerea normelor *poate* fi întemeiată. E vorba acum toemai de această *premisă.* Am prezentat (U) ca pe o regulă de argumentare, care face cu putinţă un acord în discursurile practice, atunci când chestiunile pot fi reglate în interesul egal al tuturor celor vizaţi. Abia prin întemeierea acestui principiu de trecere vom putea face pasul către etica discursului. Ce-i drept, am formulat în aşa fel (U) încât să fie exclusă o utilizare monologală a acestui principiu fundamental; el reglează doar argumentările dintre diferiţi participanţi, având chiar perspectiva unor argumentări ce trebuie făcute în mod real, la care sunt admişi ca participanţi toţi cei vizaţi. în această privinţă, principiul nostru fundamental de universalizare se deosebeşte de propunerea binecunoscută a lui John Rawls.

Acesta ar dori ca luarea în considerare imparţială a tuturor intereselor vizate să fie asigurată prin aceea că persoana ce judecă moral se transpune într-o stare originară fictivă, care exclude deosebirile minore de putere, garantează aceleaşi libertăţi şi lasă pe fiecare în ignoranţă cu privire la poziţiile pe care l-ar ocupa el însuşi într-o ordine socială viitoare, indiferent cum organizată. Asemeni lui Kant, Rawls operaţionalizează perspectiva imparţialităţii, în aşa fel încât fiecare persoană particulară să poată face singur încercarea de justificare a normelor fundamentale. Acest lucru e valabil şi pentru filosofii morali înşişi. în mod consecvent, Rawls înţelege partea materială a cercetării sale, de exemplu dezvoltarea principiului exploatării medii, nu ca pe o *contribuţie* a participantului la argumentare la formarea unei voinţe discursive asupra instituţiilor de bază ale unei societăţi capitaliste târzii, ci tocmai ca pe un rezultat al „teoriei dreptăţii", în care el, ca expert, e competent.

Dacă ne amintim de rolul de coordonare a acţiunii al pretenţiilor normative de valabilitate în praxisului comunicativ cotidian, vom vedea atunci de ce sarcinile ce ar trebui soluţionate prin argumentările morale nu pot fi rezolvate într-o manieră monologală, căci ele cer o străduinţă comună. Participanţii, intrând într-o argumentare morală, îşi continuă acţiunea lor

comunicativă printr-o atitudine reflexivă, în scopul de a restabili un consens ce a fost rupt. Argumentările morale servesc, aşadar, la aplanarea consensuală a conflictelor de acţiune. Conflictele din domeniul interacţiunilor conduse de norme se reduc în mod direct la un acord normativ dereglat. Acţiunea de restabilire poate consta numai în asigurarea recunoaşterii unei pretenţii de valabilitate, la început controversate, iar apoi deproblematizate, sau unei alte pretenţii de valabilitate ce o înlocuieşte pe aceasta. Acest tip de acord exprimă o *voinţă comună.* Dacă însă argumentările morale trebuie să de-a naştere unui acord de acest tip, atunci nu e deajuns ca o persoană particulară să mediteze dacă ar putea consimţi la o normă. Nu e deajuns nici ca toate persoanele particulare, fiecare pe cont propriu, să mediteze la acest lucru, pentru ca apoi să se înregistreze voturile. Se impune mai degrabă o argumentare „reală", la care să participe în mod cooperant toţi cei vizaţi. Doar un proces intersubiectiv de înţelegere poate conduce la un acord de natură reflexivă: doar atunci pot participanţii să ştie că s-au convins împreună de ceva.

Din această perspectivă, şi imperativul categoric are nevoie de o reformulare în sensul propus aici: „în loc să prescriu tuturor celorlalţi o maximă care vreau să fie o lege generală, eu trebuie să prezint maxima mea tuturor celorlalţi, în scopul unei verificări discursive a pretenţiei ei de universalitate. Greutatea se mută de pe ceea ce poate fiecare (persoană particulară) să voiască fără contradicţie ca lege universală, pe ceea ce pot toţi să recunoască, prin acord, ca normă universală"[42]. Această formulare a principiului universal de generalizare vizează, de fapt, o realizare prin cooperare a argumentării prezente. Pe de o parte, doar o participare actuală a fiecărei persoane

vizate poate împiedica prin alţii o interpretare a propriilor interese care să fie desfigurată din pricina atâtor perspective. în acest sens pragmatic, fiecare reprezintă ultima instanţă în judecarea chestiunii care stă propriu-zis în interesul său propriu. Pe de altă parte, descrierea prin care fiecare îşi percepe interesele trebuie să rămână accesibilă criticii celorlalţi. Nevoile sunt interpretate în lumina valorilor culturale; iar întrucât acestea sunt mereu elemente ale unei tradiţii împărtăşite intersubiectiv, revizuirea valorilor ce interpretează nevoile nu poate fi o chestiune de care persoana particulară să dispună monologal[43].

(5) *Excurs.* O etică a discursului merge pe ambele premise, că (a) pretenţiile normative de valabilitate au un sens cognitiv şi pot fi tratate *ca şi* pretenţiile de adevăr, şi că (b) întemeierea normelor şi canoanelor cere realizarea unui discurs real, care nu este *în ultimă instanţă* posibil într-o

manieră "in vMogală, ci in forma unei argumentări făcute, în spirit, la modul ipotetic. înainte de a urmări disputa dintre cognitiviştii etici şi sceptici, aş vrea să vorbesc de cea mai recentă concepţie a lui Ernst Tugendhat, ce stă de-a curmezişul oe acest front. Tugendhat insistă, pe de o parte, pe intuiţia pe care am enunţat-o în forma principiului fundamental de universalizare: o normă e doar atunci justificată, când este „la fel de bună" pentru fiecare din cei vizaţi. Iar dacă acesta e cazul, chiar cei vizaţi tr°biie s-r> stabilească printr-un discurs real. Pe de altă parte, Tugendhat respinge premisa (a i şi refuză *y.* 'emisei (b) vreo semnificaţie de natura eticii discursului. Deşi . :ea să *ia* sustragă concluziilor sceptice, Tugendhat crede în premisa sceptică de bază, potrivit căreia valabilitatea imperativă a normelor nu poate fi înţeleasă în analogie cu valabilitate de adevăr a propoziţiilor. Dacă însă valabilitatea imperativă a normelor are un sens volitiv şi nu unul cognitiv, atunci şi discursul practic trebuie să servească la *altceva* decât la clarificarea argumentativă a unei pretenţii controversate de valabilitate. Tugendhat înţelege discursul ca pe o măsură care asigura, prin regulile de comunicare, faptul că toţi cei vizaţi au aceuaşi şansă de participare la instituirea corectă a unui compromis. Necesitatea argumentării reiese din temeiurile ce fac posibilă participarea, şi nu cunoaşterea. Pentru început, aş vrea să schiţez felul în care Tugendhat a pus problema şi din care el a dezvoltat această teză[44].

Punerea problemei. Tugendhat distinge regulile semantice, care stabilesc semnificaţia unei expresii lingvistice, de regulile pragmatice, care determină felul în care vorbitorii şi ascultătorii utilizează într-o manieră comunicativă asemenea expresii. Propoziţiile care pot utilizate doar comunicativ, ca de exemplu elementele ilocuţionare ale limbii noastre, au nevoie de o analiză pragmatică - indiferent dacă apar într-o situaţie verbală actuală sau doar „în spirit". Altor propoziţii, se pare, li se pot lua premisele lor pragmatice, fără a li se pierde semnificaţia, şi pot fi utilizate într-o manieră monologală; ele servesc în mod primar gândirii, şi nu comunicării. De acest fel sunt propoziţiile asertorice şi cele intenţionale: semnificaţia lor poate fi explicată exhaustiv cu ajutorul unei analize semantice. In acord cu tradiţia care coboară până la Frege, Tugendhat pleacă de la ideea că valabilitatea de adevăr a propoziţiilor este un concept semantic. în virtutea acestei concepţii, chiar şi întemeierea enunţurilor este o chestiune monologală; de exemplu, dacă un predicat poate fi atribuit sau nu unui obiect este o întrebare asupra căreia fiecare subiect capabil să judece poate decide singur, cu ajutorul regulilor semantice. Acelaşi lucru e valabil şi pentru întemeierea propoziţiilor intenţionale. Pentru aceasta nu e nevoie de nici o argumentare realizată

intersubiectiv, mai ales atunci când ar trebui să facem asemenea argumentări propriu-zis prin cooperare, adică în forma unui schimb de argumente între mai mulţi participanţi. Dimpotrivă, justificarea normelor (spre deosebire de întemeierea propoziţiilor) este o treabă nu doar întâmplător comunicativă, ci *esenţialmente* comunicativă. Dacă o normă controversată este la fel de bună pentru fiecare din cei vizaţi e o întrebarea la care trebuie să se răspundă, potrivit regulilor pragmatice, în forma unui discurs real. O dată cu justificarea normelor, intră aşadar în joc un autentic concept pragmatic.

Pentru analiza pe care o face Tugendhat în continuare este importantă premisa potrivit căreia chestiunile ce privesc valabilitatea sunt *exclusiv* chestiuni semantice. Cu această

premisă, sensul pragmatic al justificării normelor nu se poate referi la ceva de felul „valabilităţii" normelor, în orice caz nu atunci când această expresie e înţeleasă în analogie cu adevărul propoziţiilor. Aici trebuie să se ascundă *altceva:* reprezentarea unei imparţialităţi ce se referă mai degrabă la formarea voinţei decât la formarea judecăţii.
Problematică în această iniţiativă e premisa semanticistă pe care nu pot s-o discut aici pe larg. Conceptul semantic de adevăr, în genere teza că disputa cu privire la valabilitatea propoziţiilor poate fi decisă doar după reguli semantice/oro *interno,* rezultă dintr-o analiză ce se orientează după propoziţiile predicative ale unei limbi ce stabileşte doar obiecte şi evenimente [Ding-Ereignis-Sprache][45]. Acest model se îşi găseşte aici locul, întrucât propoziţii elementare precum „Această minge e roşie" reprezintă elemente ale comunicării cotidiene, despre adevărul cărora nu se iscă în mod normal nici o dispută. Trebuie să căutăm exemple fructuoase din punct de vedere analitic în locurile în care izbucnesc controverse substanţiale şi unde pretenţiile de adevăr sunt puse sistematic în discuţie. Dacă se are în vedere însă dinamica sporirii cunoaşterii, chiar sporirea cunoaşterii teoretice, şi se testează felul în care în comunitatea de argumentare a oamenilor de ştiinţă sunt întemeiate propoziţii universale de existenţă, propoziţii ireale de condiţionare, propoziţii cu index temporal ş.a.m.d. atunci ideile de verificare, derivate din semantica adevărului, îşi pierd plauzibilitatea[46]. Tocmai contro-versele substanţiale sunt cele care nu pot fi decise, pe baza utilizării mono-logale a regulilor semantice, prin argumente constrângătoare; Toulmin s-a văzut silit în această situaţie să adopte un fundament pragmatic pentru o teorie a argumentării informale.
Argumentul. Dacă plecăm acum de la premisa semanticistă, se pune atunci întrebarea de ce discursurile reale sunt în general obligatorii pentru justificarea normelor. Ce putem înţelege din întemeierea normelor, în cazul

în care sunt interzise toate analogiile cu întemeierea propoziţiilor? Temeiurile, răspunde Tugendhat, ce apar în discursul practic, sunt temeiuri pentru sau împotriva intenţiei sau a deciziei de a accepta o anumită acţiune. Modelul îl oferă întemeierea unei propoziţii intenţionale a primei persoane. Am bune temeiuri să acţionez într-un anume fel, atunci când e în interesul meu sau când e bine pentru mine să realizez scopurile corespunzătoare. E vorba, în primă instanţă, despre întrebările acţiunilor teleologice „Ce vreau să fac?" şi „Ce pot să fac?", şi nu despre întrebarea morală „Ce trebuie să fac?". Tugendhat pune în joc punctul de vedere deontologic prin aceea că extinde întemeierea intenţiilor proprii la întemeierea intenţiei comune a unei grupe de a face o acţiune: „Pe care tip de acţiune vrem să ne fixăm?" sau „Pe care tip de acţiune ne luăm obligaţia de a-1 adopta?" Aici intervine un element pragmatic. Căci atunci când tipul de acţiune ce necesită întemeiere e de natură colectivă, membrii colectivului trebuie să ajungă la o rezoluţie *comună.* Ei trebuie să încerce să se convingă reciproc că e în interesul fiecăruia dintre ei ca toţi să acţioneze în acest fel. într-un astfel de proces, *unul dintre ei* va numi *celuilalt temeiuri* care să arate de ce el poate să vrea ca un tip de acţiune să fie transformat în ceva obligatoriu din punct de vedere social. Fiecare persoană vizată trebuie să se poate convinge că norma propusă este, în condiţiile date, pentru toţi „la fel de bună". Iar tocmai un astfel de proces e numit de noi discurs practic. O normă ce intră în vigoare pe o asemenea cale se poate numi „justificată", întrucât prin rezoluţia obţinută argumentativ se poate indica faptul că ea merită predicatul de „la fel de bună pentru fiecare din cei vizaţi".
Dacă înţelegem justificarea normelor în acest sens, atunci şi semnificaţia discursurilor practice devine clară, crede Tugendhat. Ele nu pot avea nici un sens cognitiv originar. Căci la întrebarea, la care trebuie să răspundem într-un mod raţional, dacă un tip de acţiune stă în interesul meu propriu, trebuie să răspundă în cele din urmă fiecare persoană particulară în parte: şi propoziţiile ce exprimă o intenţie trebuie să poată fi întemeiate monologal după reguli semantice. în calitate de organizare intersubiectivă, argumentarea este necesară, deoarece pentru stabilirea unui tip de acţiune trebuie să coordonăm intenţiile individuale şi să ajungem la o rezoluţie comună asupra lor. însă doar atunci când rezoluţia provine din argumentări, adică apare potrivit regulilor pragmatice ale unui discurs, norma asupra căreia s-a produs rezoluţia poate fi

considerată ca fiind justificată. Trebuie garantat faptul că fiecare persoană vizată a avut şansa de a-şi da consimţământul din propriul îndemn. Forma argumentării trebuie să împiedice ca unii să sugereze altora
sau chiar să prescrie ceea ce e bine pentru ei. Ea trebuie să facă cu putinţă nu atât *imparţialitatea judecăţii,* cât *neinfluenţabilitatea* sau autonomia/or-*mării voinţei.* în această măsură, regulile discursului au un conţinut normativ; ele neutralizează dezechilibrele de putere şi se îngrijesc de implementarea cu şanse egale a propriilor interese.
Forma argumentării rezultă aşadar din necesitatea participării şi a *echilibrării puterii:* „This then seems to me to be the reason why moral questions, and in particular questions of political morality, must be justified in a discourse among those concerned. The reason is not, as Habermas thinks, that the process of moral reasoning is in itself essentially commu-nicative, but it is the other way around: one of the rules which result form moral reasoning, which as such may be carried through in solitary thinking, prescribes that only such legal norms are morally justified that are arrived at in an agreement by every body concerned. And we can now see that the irreducibly communicative aspect ist not a cognitive but a volitional factor. It is the morally obligatory respect for the autonomy of the will of everybody concerned that makes is necessary to require an agreement"*. (MS, p.10)
Această concepţie despre morală ar rămâne însă nesatisfăcătoare, dacă s-ar accepta premisa semanticistă pe care se bazează. Ea nu poate da socoteală de acea intuiţie, care nu poate fi decât cu greu tăgăduită: ideea *imparţialităţii,* pe care o dezvoltă eticile cognitiviste sub forma principiilor de generalizare, nu poate fi redusă la ideea unui *echilibru al puterii.* A verifica dacă unui norme i se poate atribui predicatul „la fel de bun pentru fiecare", predicat scos în evidenţă de Tugendhat, pretinde *evaluarea* imparţială a intereselor tuturor celor vizaţi. Această cerinţă nu se realizează însă doar prin şansele egal distribuite ale *implementării* propriilor interese. Imparţialitatea formării judecăţii nu poate fi *înlocuită* de autonomia formării voinţei. Tugendhat
* Acesta îmi pare mie că e motivul pentru care chestiunile morale şi, în particular, chestiunile moralităţii politice, trebuie justificate într-un discurs a celor implicaţi. Motivul nu e, aşa cum crede Habermas, că procesul argumentării morale este în esenţă comunicativ, ci altul: una din regulile ce reies din argumentarea morală, care poate fi ca atare realizat printr-o gândire solitară, prescrie că doar acele norme sunt justificate din punct de vedere moral, la care se ajunge printr-un acord al tuturor persoanelor implicate. Putem vedea acuma că aspectul ireductibil comunicativ nu este un factor cognitiv, ci unul volitional. Respectul moral obligatoriu pentru autonomia voinţei persoanelor implicate este acela care face necesară pretinderea unui acord (n.t.).

confundă condiţiile pentru obţinerea unui acord motivat raţional cu condiţiile negocierii unui compromis corect. într-un caz se presupune că cei vizaţi *înţeleg* ce e în interesul lor comun, al tuturora; în celălalt caz, se pleacă de la faptul că interesele capabile să fie generalizate nu sunt deloc în joc. în discursul practic, participanţii încearcă să se clarifice asupra unui interes comun, în negocierea unui compromis ei încearcă să producă un echilibru între interesele particulare, aflate în contradicţie unele cu altele. Şi compromisurile stau sub condiţii limitative, fiindcă e de presupus că un echilibru corect poate apare doar prin participarea egal îndreptăţită a tuturor celor vizaţi. însă asemenea *principii fundamentale* ale formării compromisului ar trebui să fie justificate în discursurile practice, în aşa fel încât ele să nu se pună iarăşi sub aceeaşi pretenţia de echilibru între interesele concurente.
Pentru adaptarea argumentărilor la procesele de formare a voinţei, Tugendhat trebuie să plătească un preţ; el nu poate menţine distincţia dintre autenticitatea şi valabilitatea socială a normelor: „To be sure we want the agreement to be a *raţional agreement,* an agreement based on arguments and if possible on moral arguments, and yet what is finally decisive is the *factual agreement,* and we have no right to disregard it by arguing that it was not raţional... Here we do have an act which is irreducibly pragmatic, and this precisely because it is not an act *oîreason,* but an act of *will,* an act of collective *choice.* The problem we are confronted with is not a problem of *justification* but of the *participation* in power, in power of who is to make the decisions about what is permitted

and what not"*. (MS, 11)
Această consecinţă nu trebuie armonizată cu intenţia de a apăra nucleul raţional al unui acord moral restabilit în mod argumentativ de obiecţiile sceptice. Ele sunt incompatibile cu încercarea de a da socoteală de intuiţia fundamentală, potrivit căreia în „Da"-ul şi „Nu"-ul spus normelor şi canoanelor se exprimă altceva decât pura arbitrarietate a aceluia care se supune sau se opune unei pretenţii imperative de putere. Asimilarea
Să fim siguri că vrem ca un acord să fie *un acord raţional,* un acord bazat pe argumente şi, pe cât posibil, pe argumente morale, iar ceea ce e în cele din urmă decisiv este *acordul factual,* neavând nici un drept să-1 desconsiderăm, argumentând că nu e raţional... Nu avem aici nici un act care să fie ireductibil pragmatică, iar această din cauză că nu este un act al *raţiunii,* ci unul al voinţei, un act a *alegerii* colective. Problema cu care suntem confruntaţi nu e o problemă de *justificare,* ci una de *participare* la putere, la puterea acelora care trebuie să ia decizii cu privire la ce e permis şi ce nu. (n.t.)

pretenţiilor de putere şi de valabilitate distruge temelia încercării făcute de Tugendhat, de a distinge normele justificate de cele nejustificate. Tugendhat vrea să păstreze condiţiile de valabilitate ale unei analize semantice şi să le separe de regulile discursului, ce trebuie analizate pragmatic; prin aceasta, el reduce însă procesul de justificare organizat intersubiectiv la un proces de comunicare contingent şi rupt de toate relaţiile de valabilitate.
Dacă se confundă dimensiunea valabilităţii normelor, asupra cărora oponenţi şi preoponenţi se pot disputa cu temeiuri, cu cea a valabilităţii sociale a normelor puse faptic în vigoare, atunci valabilitatea inperativă e deposedată de sensul ei autonom. Durkheim a avertizat în impresionantele sale analize să nu se ajungă la concluzia greşită de a înţelege caracterul obligatoriu al normelor de acţiune ca pe o pregătire pentru puterea ce sancţionează. Durkheim e interesat, de aceea, de cazul originar al sacrilegiului, de normele prestatale în genere. O încălcare a normelor e pedepsită, deoarece acestea sunt valabile în virtutea autorităţii morale; ele se bucură de valabi-litate nu pentru că sunt asociate sancţiunilor ce impun respectul prin forţă[47].
Aici îşi are rădăcinile reinterpretarea empiristă a fenomenelor morale: valabilitatea normativă e asimilată în mod fals cu puterea imperativă. Şi Tugendhat urmează această strategie conceptuală, atunci când reduce autoritatea normelor justificate la generalizarea imperativelor, pe care şi le adresează cei vizaţi sub forma propoziţiilor ce exprimă intenţii. De fapt, în valabilitatea imperativă se exprimă autoritatea unei voinţe *generale, împărtăşită* de toţi cei vizaţi, voinţă ce a şters orice calitate imperativă şi a preluat o calitate morală, deoarece se bazează pe un interes constatabil *discursiv,* deci tangibil *cognitiv,* un interes general vizibil din perspectiva participantului[48].
Tugendhat răpeşte valabilităţii normei sensul ei cognitiv şi stăruie pe nevoia de justificare a normelor. Din aceste intenţii aflate în opoziţie se explică un interesant *deficit de întemeiere.* Tugendhat pleacă de la întrebarea semantică, cum trebuie înţeles predicatul „la fel de bun pentru fiecare"; el trebuie de aceea să ofere un temei faptului că normele, care merită tocmai acest predicat, se cuvin a fi considerate ca fiind valabile. „Dreptatea" înseamnă în primă instanţă doar faptul că cei vizaţi au bune temeiuri de a se hotărî pentru un tip de acţiune comun; iar oricare imagine a lumii, religioasă sau metafizică, e aptă să fie o resursă de „bune temeiuri". De ce ar trebui noi să numim „bune" doar acele temeiuri ce se subordonează predicatului „la fel de bun pentru fiecare"? Din punct de vedere al strategiei de argumentare, această întrebare are o poziţie asemănătoare problemei noastre, amânate în primă instanţă, privitoare la motivul pentru care principiul fundamental de universalizare ar trebui acceptat ca regulă de argumentare.

Tugendhat recurge acum la o situaţie cunoscută de noi, în care imaginile religioase şi metafizice ale lumii şi-a pierdut puterea lor de convingere şi concurează ca puteri subiectivizate de credinţă, nemaigarantând în nici un caz principii de credinţă *obligatorii*

la nivelul colectivului. în această situaţie, un punct de vedere neutru în ceea ce priveşte conţinutul, asemeni aceluia potrivit căruia fiecare persoană vizată ar avea bune temeiuri pentru adoptarea unui tip de acţiune comun, este superior anumitor puncte de vedere ce nu sunt neutre în ceea ce priveşte conţinutul, dar sunt dependente de tradiţie: „Where the moral conceptions relied on higher beliefs these beliefs also consisted in the belief that something being the case is a reason for wanting to submit to the norm. What is different now is that we have two levels of such beliefs. There is a lower level of *premoral beliefs* which concerns the question whether the endorsement of a norm is the interest of the individual A and whether it is in the interest of an individual B etc. It is now only these premoral empirical beliefs that are presupposed, and the moral belief that the norm is justified if everybody can agree to it is not presupposed but the result of the communicative process of justifying to each other a common course of action on the basis of those premoral beliefs"*. (MS, 17)

Se înţelege acum de ce participanţii la argumentare, de orientări concurente, pot cădea de acord cu privire la acţiunile comune, mai ales arunci când se referă la puncte de vedere abstracte, ce sunt neutre vizavi de conţinuturile controversate. Prin acest argument n-am câştigat însă mare lucra. Şi aceasta pentru că, pe de o parte, pot exista şi *alte* puncte de vedere formale, aflate la *acelaşi* nivel de abstracţie şi care oferă şanse *echivalente* de ajungere la un acord. Tugendhat ar trebui să motiveze de ce pentru noi s-ar impune să distingem tocmai acest predicat propus de el. în al doilea rând, preferinţa pentru punctele de vedere superioare, mai formale, e lămurită la început doar în legătură cu acele poziţii contingente iniţiale, în care noi recunoaştem, nu

* Acolo unde concepţiile morale s-au bazat pe credinţe superioare, aceste credinţe au constat din credinţa că ceva în cauză este temeiul pentru a vrea să te supui normei. Ceea ce diferă acum este faptul că noi dispunem de două nivele de astfel de credinţe. Există un nivel inferior al *credinţelor premoral^* preocupat de întrebarea dacă aprobarea unei norme este în interesul persoanei A şi dacă este în interesul unei persoane B etc. Numai aceste credinţe premorale empirice sunt cele presupuse; credinţa morală că o normă este justificată dacă fiecare e de acord cu ea nu este presupusă, ci e rezultatul procesului comunicativ de justificare unul altuia a unei acţiuni comune pe baza acelor credinţe premorale (n.t.).

chiar la întâmplare, situaţia noastră actuală. Dacă ne transpunem într-o altă situaţie, în care, să zicem, o religie unică şi-a fi găsit o răspândire universală şi demnă de a fi crezută, vedem imediat că e necesar un *altfel de argumente* pentru a explica de ce normele morale ar trebui justificate doar prin recursul la procedeele şi principiile generale, şi nu prin apelul la propoziţii omologate dogmatic. Pentru a întemeia *superioritatea unui mod reflexiv de justificare* şi reprezentările post-tradiţionale, dezvoltate la acest nivel, ale moralei şi dreptului, e nevoie de teorie normativă. Tocmai în acest punct se rupe lanţul argumentaţiei lui Tugendhat.

Acest deficit de întemeiere poate fi depăşit abia atunci când nu se începe semantic cu explicaţia semnificaţiei unui predicat, ci se exprimă printr-o regulă de argumentare pentru discursurile practice ceea ce se înţelege prin predicatul „la fel de bun pentru fiecare". Se poate atunci încerca să se întemeieze această regulă de argumentaţie urmând calea unei cercetări a premiselor pragmatice ale argumentării în general. Se va dovedi că ideea imparţialităţii este *înrădăcinată în* structurile argumentării înseşi, neavând nevoie să fie *introdusă* în ea ca un conţinut normativ suplimentar.

III.

Primul pas spre întemeierea unei etici a discursului e realizat prin introducerea principiului fundamental de universalizare. Putem prezenta conţinutul sistematic al consideraţiilor de până acum sub forma unui dialog între avocaţii cognitivismului şi cei ai scepticismului. în runda de deschidere problema constă în a deschide ochii încăpăţânaţi ai scepticilor cu privire la domeniul *fenomenelor morale.* în runda a doua e pusă în discuţie *capacitatea de adevăr a chestiunilor practice.* Am văzut că scepticul, jucând rolul subiectivistului etic, a putut aduce bune temeiuri împotriva obiectiviştilor etici. Cognitivistul a putut, desigur, să-şi salveze poziţia, afirmând încă o pretenţie de valabilitate analoagă adevărului pentru enunţurile normative. Runda a treia a fost deschisă prin indicaţia realistă a scepticului, potrivit căreia în chestiunile morale fundamentale nu se ajunge adesea la un consens nici atunci când e vorba de voinţa bună. Vizavi de acest fapt sceptic al unui *pluralism al orientărilor valorice ultime,* cognitivistul trebuie să se străduiască să dovedească existenţa unui principiu de trecere ce face posibil consensul. După ce un principiu moral a fost propus, chestiunea relativis-

mului cultural domină următoarea rundă a argumentaţiei. Scepticul aduce

obiecţia că în „U" e vorba de o generalizare pripită a intuiţiilor morale caracteristice propriei noastre culturi occidentale, în timp ce cognitivistul va răspunde la această provocare printr-o întemeiere transcendentală a principiului său moral. în runda a cincea, scepticul se declară împotriva *unei strategii transcendental-pragmatice de întemeiere;* cognitivistul îl întâmpină cu o formulare mai precaută a argumentului lui Apel. în runda a şasea, scepticul poate mereu *evada printr-un refuz al discursului* din faţa întemeierii pline de perspective a unei etici a discursului. Vom vedea însă felul în care el va face manevre într-o situaţie fără ieşire. Tema celei de şaptea şi ultimei discuţii este reluarea sceptică a *rezervelor faţă de formalismul etic,* pe care Hegel le-a avut faţă de Kant. Cognitivistul inteligent nu va ezita în această privinţă să vină cu un pas înaintea reflecţiei temeinice a oponentului său.

Sub aspectul exterior al prezentării mele, eu nu urmez chiar cu exactitate traseul ideal al celor şapte runde de discuţie tocmai schiţate, împotriva prescurtărilor empirice adânc înrădăcinate ale conceptului de raţionalitate şi împotriva reinterpretărilor experienţelor morale fundamentale, am scos în evidenţă (în prima parte) într-o manieră fenomenologică reţeaua de sentimente şi atitudini morale răspândite în praxisul cotidian. Am discutat apoi (în partea a doua) tentativele metaetice de explicare ce neagă capacitatea de adevăr a chestiunilor practice. Această reflecţie a fost fără obiect, întrucât noi am renunţat la falsa identificare a pretenţiilor normative şi asertorice de valabilitate şi (în a treia parte) am arătat că adevărul propoziţional şi corectitudinea normativă preiau în comunicarea cotidiană roluri pragmatice diferite. Scepticul nu s-a lăsat convins şi şi-a reînnoit îndoiala, spunând că nici pretenţiile specifice de valabilitate, asociate normelor şi canoanelor, nu pot fi întemeiate. Această obiecţie nu este însă valabilă, dacă se admite principiul de generalizare (introdus în partea a patra) şi se poate demonstra (ca în partea a cincea) că în acest principiu moral e vorba de o regulă de argumentare comparabilă cu principiul de inducţie, şi nu de un principiu de participare mascat. în acest punct al dialogului, scepticul va cere o întemeiere şi a acestui principiu de trecere. împotriva obiecţiei de eroare etnocentristă, vreau să aduc (în partea a şasea, care urmează) propunerea lui Apel a unei întemeieri transcendental-pragmatice a eticii. Voi modica (în partea a şaptea) argumentul lui Apel, în aşa fel încât să pot renunţa fără pericol la pretenţia de „întemeiere ultimă". împotriva obiecţiilor pe care scepticul etic le-ar putea aduce aici, principiul fundamental al eticii discursului se poate apăra (în partea a opta) prin aceea că arătăm cum sunt cuibărite argumentările morale în contextele acţiunii comunicative. Această legătură internă dintre morală şi moravuri nu limitează universalitatea pretenţiilor morale de valabilitate; ea supune însă discursurile practice unor limitări, cărora discursurile teoretice nu li se supun în acelaşi fel.

(6) Nu e nejustificată cerinţa de întemeiere a principiului moral, dacă ne gândim că prin imperativul categoric Kant (ca şi cognitiviştii care îl urmează prin varaţiunilor lor date principiului de generalizare) exprimă o intuiţie morală, a cărei subîntindere este discutabilă. Fireşte, numai acele norme de acţiune ce întruchipează interesele noastre capabile să fie generalizate corespund reprezentărilor *noastre* de dreptate. însă acest „moral point of view" ar putea da expresie reprezentărilor morale specifice culturii noastre vestice. Obiecţia pe care o aduce Paul Taylor împotriva propunerii făcute de K. Baier poate fi extinsă asupra tuturor formulărilor principiului de generalizare. în ceea ce priveşte evidenţele antropologice trebuie să recunoaştem că codul moral pe care îl interpretează teoriile morale kantiene nu este decât unul printre altele: „However deeply our own conscience and moral outlook may have been shaped by it, we must recognize that other societies in the history of the world have been able to function on the basis of other codes... To claim that a person who is a member of those societies and who knows its moral code, nevertheless does not have true moral convictions is, it seems to me, fundamentally correct. But such a claim cannot be justified on the ground of our concept of the moral point of view for that is to assume that the moral code of liberal

western society of the only genuine morality"*[49]. Apare aşadar suspiciunea întemeiată cum că pretenţia de universalitate pe care o ridică cognitiviştii etici pentru unul dintre principiile morale preferate de ei se datorează unei „concluzii etnocentriste greşite". Aceştia nu se pot sustrage cerinţei de întemeierea a scepticilor.
Kant invocă pentru întemeierea imperativului categoric, în măsura în care nu se bazează pur şi simplu pe un „factum al raţiunii", conceptele cu
* Oricât de adânc a fost modelată de el conştiinţa şi concepţia noastră morală, noi trebuie să recunoaştem că alte societăţi din istoria lumii au putut funcţiona pe baza altor coduri... A pretinde că o persoană care face parte din acele societăţi şi care-i ştie codul moral nu are totuşi convingeri cu adevărat morale este, cred eu, fundamental corect. însă o astfel de pretenţie nu poate fi justificată pe temeiul concepţiei noastre despre punctul de vedere moral, căci asta înseamnă să afirmi că singura moralitate autentică este codul moral al societăţii occidentale liberale (n.t.).

conţinut normativ de autonomie şi voinţă liberă; prin aceasta el se expune unei obiecţii de tip *petitio principii.* în orice caz, întemeierea imperativului categoric se împleteşte atât de mult cu arhitectonica sistemului kantian încât ea n-ar putea fi apărată prea uşor sub alte premise. Teoreticienii morali contemporani nu oferă pentru principiul moral nici o întemeiere, ci se limitează, aşa cum se poate vedea, de exemplu, la concepţia lui Rawls asupra echilibrului reflexiv (reflective equilibrium)[50], la o postconstrucţie a cunoaşterii preteoretice. Acest lucru e valabil şi pentru propunerea constructivistă a edificiului metodic al unui limbaj pentru argumentările morale; căci introducerea unui principiu moral, ce normează limbajul, îşi ia forţa de convingere doar de la explicaţia conceptuală a intuiţiilor *întâlnite*[51].
în acest punct al argumentării nu e nimic dramatic să afirm că aceşti cognitivişti au dificultăţi când cer întemeierea valabilităţii universale a principiului fundamental de universalizare[52]. Scepticul se simte astfel încurajat să-şi transforme îndoiala cu privire la posibilitatea de întemeiere a unei morale universaliste într-o afirmare a imposibilităţii ei. După cum se ştie, acest rol 1-a jucat H. Albert cu al său „Traktat iiber kritische Vernunft"[53] (Tratat despre raţiunea critică), transferând asupra domeniului fiLosofiei practice modelul de examinare critică - dezvoltat de Popper din perspectiva teoriei ştiinţei -, care trebuie să ia locul gândirii tradiţionale a întemeierii şi justificării. încercarea de întemeiere a principiilor morale universal valabile, afirmă această teză, îi încurcă pe cognitivişti în „trilema lui Miinchhausen", de a alege între trei alternative ce sunt în aceeaşi măsură de inacceptabile: fie să se resemneze cu un regres la infinit, fie să rupă la întâmplare lanţul derivării, fie să procedeze circular. Această trilemă are, fireşte, un statut problematic. Ea rezultă numai presupunând un *concept semantic de întemeiere,* care se orientează după relaţia deductivă dintre propoziţii şi se bazează numai pe conceptul de deducţie logică. Această idee de întemeiere deductivistă este în mod evident prea selectivă pentru expunerea relaţiilor pragmatice dintre acţiunile lingvistice argumentative: principiile fundamentale de inducţie şi de universalizare sunt introduse ca reguli de argumentaţie doar pentru a depăşi prăpastia logică în relaţii nedeductive. Nu trebuie să aşteptăm de aceea vreo întemeiere deductivă pentru aceste principii de trecere înseşi, aşa cum doar în trilema lui Miinchhausen se acceptă.
K. O. Apel a privit din acest punct de vedere failibilismul unei metacritici evidente şi a slăbit obiecţia trilemei lui Miinchhausen[54]. Nu e nevoie aici să intru în detalii. în legătură cu problematica noastră, lui K. O. Apel îi revine înainte de toate meritul de a fi descoperit dimensiunea,

îngropată între timp, a întemeierii nedeductive a normelor etice fundamentale. Apel reînnoieşte modul întemeierii transcendentale prin mijloacele pragmaticii limbajului. în acest sens, el utilizează conceptul de *contradicţie performativă,* care apare atunci când o acţiune lingvistică constatatoare 'Cp' se bazează pe premise necontingente, al căror conţinut propozitional contrazice enunţul afirmat 'p'. în continuarea unei reflecţii a lui Hintikka, Apel ilustrează semnificaţia contradicţiilor performative pentru înţelegerea argumentelor clasice ale filosofiei conştiinţei pe exemplul lui „cogito ergo sum". Dacă

cineva exprimă judecata unui oponent în forma acţiunii lingvistice: „Mă îndoiesc că exist", atunci argumentul lui Descartes poate fi reconstruit cu ajutorul unei contradicţii performative. Pentru enunţul:
(1) Eu nu exist (aici şi acum)
vorbitorul ridică o pretenţie de adevăr; concomitent, *întrucât o exprimă,* el pune inevitabil la bază o premisă de existenţă, al cărei conţinut propozitional poate fi exprimat prin enunţul:
(2) Eu exist (aici şi acum)
(în care caz, în ambele propoziţii, pronumele personal se referă la aceeaşi persoană)[55].
într-o modalitate asemănătoare, Apel prezintă contradicţia performativă prin obiecţia „failibilistului consecvent", care, în rolul unui sceptic etic, neagă posibilitatea întemeierii principiilor morale, prin prezentarea trilemei amintite mai sus. Apel caracterizează stadiul actual al discuţiei prin teza celui care face propunerea şi care afirmă valabilitatea universală a principiului fundamental de universalizare, printr-o obiecţie a oponentului, care se bazează pe trilema lui Miinchhausen (t) şi care din (t) trage concluzia că încercările de întemeiere sunt lipsite de sens pentru valabilitatea universală a principiilor: Acesta ar fi principiul fundamental al failibilismului (f). Oponentul creează o contradicţie performativă numai atunci când cel care face propunerea îi poate demonstra că el, angajându-se într-o astfel de argumentare, trebuie să pună câteva premise inevitabile *în fiecare* joc de argumentare destinat examinării critice, premise al căror conţinut propozitional contrazice principiul fundamental (f). Propriu-zis, acesta e cazul atunci când oponentul, aducându-şi obiecţia, presupune inevitabil valabilitatea cel puţin a acelor reguli logice ce nu pot fi înlocuite, dacă argumentul prezentat trebuie înţeles ca unul de respingere. Chiar şi criticistul a acceptat deja ca fiind valabile, atunci când ia parte la o argumentare, un număr minimal de reguli irecuzabile. Iar această constatare este incompatibilă cu (f).

Această dezbatere despre „logica minimală"[56] purtată în câmpul critic-raţionalist e de interes pentru Apel în măsura în care slăbeşte afirmaţia de imposibilitate a scepticului. Ea însă nu-1 despovărează pe cognitivistul etic de sarcina demonstraţiei. Această controversă a îndreptat însă atenţia asupra faptului că regula contradicţiei performative ce trebuie evitată poate fi aplicată nu numai la argumentele şi acţiunile lingvistice particulare, ci şi la vorbirea argumentativă în întregul ei. Prin această „argumentare în genere", Apel dobândeşte un punct de referinţă care este la fel de fundamental pentru analiza regulilor irecuzabile precum este „eu gândesc", respectiv „conştiinţa în genere", pentru filosofia reflecţiei. Pe cât de puţin poate acela interesat de o teorie a cunoaşterii să meargă în spatele propriilor sale acte de cunoaştere (rămânând într-o oarecare măsură prins în autoraportarea subiectului cunoscător), pe atât de puţin poate acela ce dezvoltă o teorie a argumentării morale să meargă în spatele situaţiei determinate de propria sa participare la argumentări (de exemplu cu scepticul care urmăreşte ca o umbră fiecare din paşii săi). Pentru el situaţia argumentării este „de nedepăşit" în acelaşi sens în care este cunoaşterea pentru filosoful transcendental. Teoreticianul argumentării este conştient de autoraportarea argumentării sale în acelaşi fel în care e conştient şi teoreticianul cunoaşterii de autoraportarea cunoaşterii sale. Această idee implică în acelaşi timp îndepărtarea de strădainţa lipsită de perspective a unei întemeieri deductive a principiilor „ultime" şi o reorientare către explicarea premiselor „inevitabile", adică universale şi necesare. Teoreticienii morali preiau experimental rolul scepticului, pentru a verifica dacă respingerea unui principiu moral propus prin premisele inevitabile ale argumentării morale în genere nimereşte într-o contradicţie performativă. Pe această cale indirectă, el poate demonstra scepticului că acesta, implicându-se în genere într-o anumită .argumentare în scopul contrazicerii cognitivismului etic, pune într-un mod inevitabil premise în argumentare, premise al căror conţinut propoziţional contrazice obiecţia lui. Apel stilizează această formă a respingerii performative a scepticului într-un mod de întemeiere, pe care îl descrie în felul următor: „Ceva pe care nu-1 pot nega fără a comite o autocontradicţie actuală şi, în acelaşi timp, nu-1 pot întemeia deductiv fără un *petitio principii* formal-logic, aparţine

acelor premise transcendental-pragmatice ale argumentării, pe care trebuie întotdeauna să le fi recunoscut deja, în caz că jocul de limbaj al argumentării trebuie să-şi păstreze *sensuf*[51].
întemeierea cerută a principiului moral propus ar putea avea o astfel de formă, încât orice argumentare, indiferent de contextele în care e realizată,
să se bazeze pe premise pragmatice, din al căror conţinut propoziţional poate fi derivat principiul fundamental de universalizare „U".
(7) După ce m-am asigurat de posibilitatea unei întemeieri transcendental-pragmatice a principiului moral, aş dori acum să prezint argumentul însuşi. Aş vrea în primul rând să indic câteva condiţii pe care trebuie să le satisfacă argumentele transcendental-pragmatice, pentru a evalua cu ajutorul acestor criterii cele mai cunoscute propuneri, anume cele ale lui R. S. Peters şi K. O. Apel (a). Aş dori apoi să formulez în aşa fel argumentul transcen-dental-pragmatic încât el să reziste obiecţiilor binecunoscute (b). Vreau să arăt, în cele din urmă, că această întemeiere a eticii discursului nu poate avea statutul de întemeiere ultimă, dar şi motivul pentru care ea nici nu are nevoie să revendice un astfel de statut (c).
(a) Cu referire |&- Collingwood, s-a naturalizat în Anglia un tip de analiză, care corespunde destul de exact procedeului desemnat de Apel ca transcendental-pragmatic. A. J. Watt o numeşte „analysis of the presuppo-sitions of a mode of discourse" (analiză a presupoziţiilor unui tip de discurs) şi îi descrie structura în felul următor: „The strategy of this form of argument is to accept the sceptical conclusion that these principles are not open to any proof, being presuppositions of reasoning rather than conclusions from it, but to go on to argue that commitment to them is rationally inescapable, because they must, logically, be assumed if one is to engage in a mode of thought essential to any raţional human life. The claim is not exactly that the principles are *true,* but that their adoption is not a result of mere social convention on free personal decision: that a mistake is involved in repudiating them while continuing to use the form of thought and discourse in question"*[58]. Influenţa lui Collingwood se manifestă în faptul că analiza
* Strategia acestei forme a argumentării constă în a accepta concluzia sceptică conform căreia aceste principii nu sunt deschise oricărei demonstraţii, fiind mai degrabă presupoziţii ale raţionamentului decât concluzii ale acestuia, dar trebuie mers mai departe şi argumentat că angajamentul faţă de ele este inevitabil din punct de vedere raţional, întrucât ele trebuie logic acceptate dacă cineva se angajează într-un mod de gândire ce e esenţial oricărei vieţi umane raţionale. Pretenţia nu constă chiar în a afirma că principiile sunt *adevărate,* cât în a afirma că adoptarea lor nu este rezultatul unei convenţii pur şi simplu sociale despre libera decizie personală: că e o greşeală să le respingi, continuând să foloseşti totuşi forma de gândire şi de discurs în cauză (n.t).

de presupoziţii e utilizată în modul în care sunt puse şi tratate anumite *întrebări:* „A presuppositional justification would show, that one was committed to certain principles by raising and considering a certain range of *questions"''.* (idem, p. 41) Aceste argumente au ca scop dovedirea caracterului inevitabil al premiselor anumitor discursuri; principiile morale fundamentale trebuie obţinute din conţinutul propoziţional al unor astfel de premise. Importanţa acestor argumente va fi cu atât mai mare cu cât mai general este tipul de discursuri pentru care pot fi demonstrate premisele cu conţinut normativ. Strict vorbind, argumentele trebuie numite „transcen= dentale" abia când se orientează către discursuri sau competenţe corespunzătoare, ce sunt atât de generale, încât nu pot fi înlocuite prin echivalenţi funcţionali; ele trebuie să fie astfel constituite încât să poată fi înlocuite doar prin discursuri, respectiv competenţe, de aceeaşi natură. E important, de aceea, să specificăm cu exactitate domeniul de obiecte la care ar trebui aplicat procedeul de analiză al presupoziţiilor.
Pe de altă parte, delimitarea domeniului de obiecte nu trebuie să prejudicieze deja conţinutul normativ al premiselor sale; altminteri ne facem vinovaţi de un *petitio principii* care putea fi evitat. R. S. Peters vrea să îndeplinească ambele condiţii. El se limitează la discursurile practice, adică la acele procese de înţelegere care servesc la oferirea unui răspuns la întrebările practice de tipul: „Ce trebuie să fac/să facem?". Prin aceasta, Peters vrea să aleagă o ordine autosubstitutivă de discursuri şi să evite, în acelaşi timp, deciziile normative preliminare din delimitarea discursurilor practice: „It is

always possible to produce *ad hominem* arguments pointing out what any individual must actually presuppose in saying what he actually says. But these are bound to be very contingent, depending upon private idiosyncrasies, and would obviously be of little use in developing a general ethical theory. Of far more importance are arguments pointing to what any individual *must* presuppose in so far as he uses a public form of discourse in seriously discussing with others or with himself what he ought to do. In a similar way one might inquire into the presuppositions of using scientific discourse. These arguments would be concerned not with prying into individual idiosyncrasies but with probing public presuppositions"**[59]. Doar astfel de premise *publice*

ʼO justificare presupoziţională ar dovedi că cineva s-a angajat la anumite principii punând şi luând în considerare un anumit domeniu de *întrebări* (n.t.). " întotdeauna e posibil să produci un argument *ad hominem,* arătând ceea ce fiecare individ trebuie de fapt să presupună spunând ceea ce de fapt spune. însă acestea

sunt comparabile cu acele condiţii transcendentale cu care-şi începuse Kant analiza; doar pentru ele e valabil caracterul inevitabil al premiselor discursurilor nesubstituibile şi, în acest sens, universale*[0].

Peters încearcă acum să derive din premisele discursurilor practice anumite norme fundamentale, la început, un principiu de corectitudine („all people's claim should be equally considered"), apoi principii mai concrete, cum ar fi acela al libertăţii de opinie. Peters aduce, fireşte, numai argumente *ad hoc,* în loc să identifice pe rând premisele relevante din discursurile practice şi să supună conţinutul lor unei analize sistematice. Nu consider în nici un caz că analizele lui Peters sunt lipsite de valoare; datorită formei în care le prezintă, el se expune însă la două obiecţii.

Prima obiecţie variază reproşul de *petitio principii;* el conduce la faptul că Peters câştigă din premisele discursului doar acele conţinuturi normative pe care le-a introdus mai înainte în definiţia implicită a ceea ce ar dori să se ştie înţeles prin discurs practic. Această obiecţie ar putea fi ridicată, de exemplu, împotriva derivării semantice a principiului tratamentului egal[61].

Apel încearcă să preîntâmpine această obiecţie prin aceea că nu limitează analiza de presupoziţii la argumentările *morale,* ci le aplică la condiţiile de posibilitate ale vorbirii argumentative *în general.* El vrea să arate că orice subiect capabil de acţiune şi limbaj, îndată ce intră într-o argumentare oarecare pentru a verifica critic o pretenţie ipotetică de valabilitate, trebuie să implice premise cu conţinut normativ. Prin această strategie de argumentare el îl ajunge din urmă şi pe sceptic, care se încăpăţânează să trateze metateoretic întrebările moral-teoretice şi refuză în mod consecvent să fie atras într-o argumentare *morală.* Apel ar dori să facă conştient acestui sceptic faptul că el deja a utilizat, prin prima sa obiecţie şi prin prima sa apărare, jocul argumentării şi, prin aceasta, premisele prin care s-a încurcat în contradicţii performative. Şi Peters s-a folosit ocazional de această

sunt obligate să fie foarte contingente, depinzând de idiosincraziile private, fiind, evident, de foarte mic folos pentru dezvoltarea unei teorii etice generale. O importanţă mult mai mare o au argumentele care arată ceea ce fiecare individ *trebuie* să presupună, în măsura în care utilizează o formă publică de discurs, discutând serios cu alţii sau chiar cu el însuşi despre ceea ce se cuvine să facă. în mod asemănător, cineva ar putea cerceta presupoziţiile utilizării discursului ştiinţific. Aceste argumente n-ar fi preocupate să-şi bage nasul în idiosincraziile individuale, ci să verifice presupoziţiile publice (n.t.).

versiune mai radicală, de exemplu cu ocazia întemeierii principiului libertăţii de opinie: „The argument need not to be based simply on the manifest interest of anyone who seriously asks the question 'What ought I to do?'. For the principie of liberty, at least in the sphere of opinion, is also surely a (general presupposition of this form of) discourse into which any raţional being is initiated when he laboriously learns to reason. In matters where reason is paramount it is argument rather than force or inner illumination that is decisive. The conditions of argument include letting any raţional being contribute to a public discussion"*[62].

Faţă de aceste argumente, se impune o a *doua obiecţie,* la care nu e uşor de răspuns. E limpede că libertatea de opinie, în sensul unei apărări de atacuri externe a procesului de formare a opiniei, aparţine premiselor pragmatice inevitabile ale oricărei argumentări;

prin aceasta, scepticul poate fi făcut să înţeleagă că trebuie deja să fi recunoscut, *ca participant la argumentare,* un „principiu corespunzător al libertăţii de opinie". Acest argument nu merge atât de departe încât să-1 convingă şi în calitate de *actor.* Valabilitatea unei norme de acţiune, de exemplu aceea a dreptului fundamental, sancţionat statal, la libera exprimare a opiniei, nu poate fi întemeiată în acest fel. Nu se înţelege deloc de la sine faptul că regulile ce sunt inevitabile *înăuntrul* discursurilor pot revendica valabilitate şi pentru reglementarea acţiunii *dinafară* argumentărilor. Chiar şi atunci când participanţii la argumentare ar fi trebuit să fie constrânşi să facă presupoziţii cu conţinut normativ (de exemplu, să se considere reciproc subiecţi cu răspundere, să se trateze ca parteneri egal îndreptăţiţi să se supună unul pe altul testului de autenticitate şi să se comporte unul cu altul cooperant[63]), ei nu s-ar putea totuşi sustrage acestei constrângeri transcendental-pragmatice, de îndată ce ies din cercul argumentării. Acea constrângere nu se transferă în mod direct de la discurs la acţiune. In orice caz, forţa - *ce reglementează acţiunea* - a conţinutului normativ, dezvăluit prin premisele pragmatice ale *argumentării,* ar necesita o întemeiere specială[64].

* Argumentul nu trebuie întemeiat pur şi simplu pe interesul vădit al oricăruia care pune în mod serios întrebarea „Ce trebuie să fac?" Căci principiul libertăţii, cel puţin în sfera opiniei, este cu siguranţă (o presupoziţie generală a acestei forme de) discurs, în care e iniţiată orice fiinţă raţională, atunci când învaţă cu trudă să raţioneze, în chestiunile în care raţiunea este superioară, decisiv e argumentul şi nu forţa sau iluminarea interioară. Condiţiile argumentului implică lăsarea oricărei fiinţei raţionale să contribuie la discuţia publică (n.t.).

Un asemenea transfer nu poate fi demonstrat, aşa cum încearcă Peters şi Apel, scoţând în mod direct normele etice fundamentale din premisele argumentării. Normele fundamentale ale dreptului şi ale moralei nu intră în general în competenţa teoriei morale; ele trebuie considerate drept conţinuturi ce au nevoie de întemeiere în discursurile practice. întrucât circumstanţele istorice se modifică, fiecare epocă îşi aruncă lumina sa proprie asupra reprezentărilor moral-practice fundamentale. Ce-i drept, în asemenea discursuri noi facem întotdeauna uz de regulile de argumentare cu conţinut normativ; *acestea* sunt cele ce pot fi deduse transcendental-pragmatic.

(b) Trebuie să ne întoarcem, aşadar, la problema întemeierii principiului fundamental de universalizare. Rolul pe care îl poate prelua aici argumentul transcendental-pragmatic poate fi descris acum prin faptul că trebuie demonstrat cu ajutorul lui *felul în care premisele argumentării implică în general principiul fundamental de generalizare, ce funcţionează ca regulă de argumentare.* Această cerinţă e satisfăcută, atunci când se arată că

- oricare persoană care se adaptează premiselor comunicării, universale şi necesare ale vorbirii argumentative şi care ştie ce înseamnă să justifici o normă de acţiune trebuie implicit să presupună valabilitatea principiului fundamental de universalizare (fie în forma dată mai sus, fie într-una echivalentă).

Se recomandă (din punctul de vedere al canonului aristotelic) să se distingă trei nivele ale premiselor argumentării: premise la nivelul logic al produselor, la nivelul dialectic al procedurilor şi la nivelul retoric al proceselor[65]. Argumentările sunt menite în primul rând *să producă* argumente bine întemeiate şi convingătoare pe baza calităţilor intrinseci, prin care să poată fi ţinute sau respinse pretenţii de valabilitate. La acest nivel există, de exemplu, regulile unei logici minimale, ce a fost discutată în şcoala lui Popper, sau acele cerinţe de consistenţă pe care le-a indicat, printre alţii, Hare. De dragul simplităţii, voi menţiona catalogul de premise ale argumentării pe care 1-a prezentat R. Alexy[66]. Pentru nivelul logic-semantic, următoarele reguli[67] pot fi luate ca *exemple:*

(1.1) Nici un vorbitor nu trebuie să se contrazică

(1.2) Orice vorbitor care utilizează predicatul F pentru un obiect *a* trebuie să fie pregătit să utilizeze pe F şi pentru oricare alt obiect ce se aseamănă cu *a* în toate privinţele relevante.

(1.3) Vorbitori diferiţi nu trebuie să folosească o aceeaşi expresie cu semnificaţii diferite.

La acest nivel sunt presupuse reguli logice şi semantice ce nu au nici un conţinut etic. Pentru argumentul transcendental-pragmatic căutat, ele nu oferă nici un punct de sprijin potrivit.
Argumentările apar apoi, din perspective *procedurale,* ca procese de înţelegere care sunt astfel reglementate, încât oponenţii şi preopinenţii să poată verifica printr-o atitudine ipotetică, despovărată de presiunea acţiunii şi a experienţei, pretenţiile de valabilitate devenite problematice. La acest nivel se află premise pragmatice ale unei forme speciale de interacţiune, anume tot ce este* necesar pentru o căutare cooperantă şi concurenţială a adevărului: de exemplu, recunoaşterea răspunderii şi a onestităţii tuturor participanţilor. Tot de aceasta ţin şi regulile universale de competenţă şi relevanţă pentru distribuirea greutăţilor de argumentare, pentru ordinea temelor şi a contribuţiilor ş.a.m.d[68]. *Ca^xemple* numesc din catalogul de reguli al lui Alexy:
(2.1) Fiecare vorbitor trebuie să afirme doar ceea ce el însuşi crede.
(2.2) Cine abordează un enunţ sau o normă, care nu este obiect al discuţiei, trebuie să aducă pentru aceasta un ternei^
Unele din aceste reguli au în mod evident un conţinut etic. La acest nivel sunt valorificate presupoziţiile pe care discursul le împarte, în genere, cu acţiunea orientată pe înţelegere, de exemplu, raporturile recunoaşterii reciproce.
Ar însemna însă să facem al doilea pas înaintea primului, dacă recurgem în mod direct la bazele argumentării din teoria acţiunii. Fireşte, premisele unei concurenţe fără rezerve pentru argumente mai bune sunt relevante pentru scopul nostru, în măsura în care ele sunt incompatibile cu eticile tradiţionale care trebuie să sustragă oricărei critici un nucleu dogmatizat de convingeri de bază.
Dintre aspectele *procesului,* vojbirea argumentativă se prezintă în cele din urmă ca proces de comunicare ce trebuie să satisfacă condiţii greu de crezut în privinţa scopului unui acord motivat raţional. în vorbirea argumentativă se arată structuri ale unei situaţii lingvistică, imunizate la represiune şi inegalitate: ea se prezintă ca o formă de comunicare, apropiată suficient de condiţiile ideale. Din acest motiv am încercat atunci să descriu presupoziţiile de argumentare ca determinări ale unei situaţii lingvistice ideale[69]; iar contribuţia de faţă îşi merită denumirea de „schiţă", înainte de toate pentru că revizuirea, elaborarea şi precizarea scadentă a analiz ei mele de atunci nu poate fi făcută în acest loc. Ca şi înainte, îmi pare corectă intenţia de a reconstrui acele condiţii universale de simetrie, pe care orice
vorbitor competent trebuie să le presupună ca fiind îndeplinite într-un mod mulţumitor, în măsura în care el intenţionează în genere să intre într-o argumentare. Pe calea unei cercetări sistematice a contradicţiilor perfor-mative poate fi demonstrată presupoziţia a ceva de felul unei „comunităţi neîngrădite de comunicare" - această idee o dezvoltă Apel în continuarea lui Peirce şi Mead. Participanţii la argumentare nu pot evita presupoziţia că structura comunicării lor, pe baza unor trăsături ce trebuie descrise formal, exclude orice constrângere - în afară de aceea a argumentului mai bun -, ce acţionează din exterior asupra procesului de înţelegere sau care izvorăşte chiar din el, şi, prin aceasta, neutralizează toate motivele, în afară de acela al căutării cooperante a adevărului. Alexy a propus pentru acest nivel, în continuarea analizei mele, următoarele reguli de discurs[70]:
(3.1) Fiecare subiect capabil de acţiune şi limbaj trebuie să ia parte la discursuri.
(3.2) a. Fiecare trebuie să problematizeze orice afirmaţie.
b. Fiecare trebuie să introducă orice afirmaţie în discurs.
c. Fiecare trebuie să-şi exprime poziţiile, dorinţele şi nevoile.[71]
(3.3) Nici un vorbitor nu trebuie împiedicat, printr-o constrângere dinăuntru sau dinafară discursului, să-şi utilizeze drepturile stabilite în (3 1) şi (3.2).
Câteva explicaţii. Regula (3.1) determină cercul de participanţi potenţiali în sensul unei includeri fără excepţie a tuturor subiecţilor ce dispun de facultatea de a lua parte la argumentări. Regula (3.2) asigură tuturor participanţilor şanse egale de a aduce contribuţii la argumentare şi de a valorifica argumentele proprii. Regula (3.3) cere condiţii de comunicare, printre care pot fi percepute atât dreptul la accesul universal la discurs, cât şi dreptul la participarea cu şanse egale la discurs, fără o represiune atât de subtilă şi voalată (şi de aceea *uniformă).*
Dacă însă nu e vorba de o distingere prin definiţie a formei ideale de comunicare, ce ar prejudicia în fapt tot ceea ce urmează, trebuie atunci arătat că, în ceea ce priveşte

regulile discursului, nu e vorba pur şi simplu de *convenţii,* ci de presupoziţii inevitabile. Presupoziţiile însele pot fi identificate în aşa fel încât să prezentăm celui care neagă reconstrucţiile oferite ipotetic, în primă instanţă felul în care se încurcă el în contradicţii performative. Aici trebuie să apelăm la preînţelegerea intuitivă cu care subiectul capabil de acţiune şi limbaj intră în argumentări. în acest loc pot arăta doar prin exemple cum ar putea fi făcută o astfel de analiză.

Propoziţia următoare
L-am convins pe H prin bune temeiuri că p
poate fi înţeleasă ca relatare a încheierii unui discurs în care vorbitorul 1-a determinat cu temeiuri pe ascultător să accepte pretenţia de adevăr legată de afirmaţia 'p', adică să considere 'p' ca fiind adevărat. Ţine în genere de semnificaţia expresiei „a convinge" faptul că un subiect ajunge la o opinie prin temeiuri. De aceea propoziţia
(1)* L-am convins pe H prin minciună că p este paradoxală; ea poate fi îndreptată în sensul
(2) L-am înduplecat în cele din urmă pe H, printr-o minciună, să creadă (l-am făcut să creadă) că p
Dacă nu suntem satisfăcuţi de referirea lexicală la semnificaţia lui „a convinge", ci vrem să explicăm *de* ce (1)* este un paradox semantic care se poate dizolva prin (2), putem pleca de la relaţia internă care există între cele două expresii „a convinge pe cineva de ceva" şi „a ajunge la un acord întemeiat cu privire la ceva". Convingerile se bazează în cele din urmă pe un consens realizat discursiv. Atunci (1)* înseamnă că H trebuia să-şi fi format convingerea în condiţiile în care convingerile nu se pot forma. Acestea contrazic tocmai premisele pragmatice ale argumentării în genere, în acest caz regula (2.1).
Faptul că această presupoziţie se potriveşte nu doar când şi când, ci în mod inevitabil oricărei argumentări, poate fi arătat prin aceea că prezentăm unui preopinent, care se obligă să apere adevărul propoziţiei (1)*, felul în care el se încurcă aici într-o *contradicţieperformativă.* întrucât preopinentul aduce unui temei oarecare pentru adevărul propoziţiei (1)* şi intră prin aceasta într-o argumentare, el a acceptat printre altele premisa că n-ar putea niciodată cu ajutorul unei minciuni să *convingă* de ceva un oponent, ci ar putea în orice caz să-1 *înduplece* să considere ceva ca fiind adevărat. Atunci conţinutul afirmaţiei ce trebuie întemeiată contrazice însă una din premisele, printre care trebuie considerată ca întemeiere şi exprimarea preopinentului.
într-un mod asemănător ar trebui să poată fi demonstrate contradicţiile performative din exprimările unui preopinent care ar dori să întemeieze următoarea propoziţie:
(3)* După ce i-am exclus pe A, B, C... din discuţie (respectiv i-am
redus la tăcere, respectiv le-am impus interpretarea noastră) am
putut noi să ne convingem în cele din urmă că N are dreptate
unde despre A, B, C ... e valabil faptul că ei (a) aparţin cercului acelora care
ar fi *vizaţi* de punerea în vigoare a normei N şi (b) nu se deosebesc în nici o

privinţă relevantă de ceilalţi participanţi. Preopinentul, la orice încercare de a *întemeia* (3)*, ar trebui să ajungă în contradicţie cu presupoziţiile de argumentare ridicate în (3.1) şi (3.3).
Forma regulei în care Alexy prezintă aceste presupoziţii creează, desigur, impresia greşită cum că toate discursurile ar trebui să satisfacă aceste reguli. Fireşte, în multe situaţii nu acesta e cazul, în toate cazurile noi trebuind să ne mulţumim cu doar cu aproximări. înţelegerea greşită ar putea depinde în primul rând de ambiguitatea cuvântului „regulă". Regulile discursului în sensul lui Alexy nu sunt pentru discursuri în acelaşi sens *constitutive* cum sunt, de exemplu, regulile de şah pentru jocul de şah purtat propriu-zis. în timp ce regulile de şah *determină* un praxis faptic de joc, regulile discursului sunt doar o formă de *prezentare* a premiselor pragmatice ale unui admirabil praxis de vorbire, premise puse discret şi conştiente la modul intuitiv. Dacă vrem să comparăm în mod serios argumentarea cu praxisul jocului de şah, atunci ca echivalenţe ale regulilor jocului de şah se oferă mai curând acele reguli după care sunt create şi schimbate argumente particulare. Dacă trebuie creat un praxis de argumentare liber de

erori, atunci regulile trebuie *realmente* respectate. Dimpotrivă, regulile de discurs (3.1) până la (3.3) spun doar că participanţii la argumentare trebuie *să presupună* o îndeplinire, aproximativă şi suficientă a scopului argumentării, a condiţiilor numite, indiferent dacă şi în ce măsură această presupunere are sau nu în cazul dat un *caracter contrafactual.*
Discursurile însă se supun limitărilor de spaţiu şi timp şi au loc în contexte sociale; participanţii la argumentare nu sunt caractere inteligibile, şi sunt puşi în mişcare şi de alte motive decât de acela unic acceptat al căutării cooperante a adevărului; temele şi contribuţiile trebuie ordonate, trebuie reglementate începutul, sfârşitul şi reluarea discuţiilor, trebuie asigurate relevantele, evaluate competenţele; e nevoie de *măsuri instituţionale* pentru a neutraliza limitările empirice inevitabile şi influenţele interne şi externe evitabile, astfel încât condiţiile idealizate, mereu deja presupuse de participanţii la argumentare, să poată fi îndeplinite cel puţin printr-o aproximare mulţumitoare.
Aceste banale necesităţi ale *instituţionalizării discursurilor* nu contrazic deloc conţinutul, în parte contrafactual, al premiselor de discurs. Tentativele de instituţionalizare respectă mai degrabă reprezentările normative finaliste, pe care noi le extragem *fără să vrem* din preînţelegerea intuitivă a argumentării în general. Această afirmaţie poate fi empiric verificată pe baza acelor legitimări, imunizări, regulamente interioare, cu ajutorul cărora au fost instituţionalizate discursurile teoretice

din sfera discursurilor ştiinţifice, practice, bunăoară în activitatea parlamentară[72]. Dacă cineva vrea să evite *fallacy ofmisplacedconcreteness,* atunci el trebuie să distingă cu grijă regulile de discurs de convenţiile care servesc la instituţionalizarea discursurilor, aşadar la valorificarea în condiţii empirice a conţinutului ideal al premiselor argumentării.
Dacă noi, după aceste neîntrerupte explicaţii şi cu rezerva unor analize mai exacte, acceptăm regulile expuse provizoriu de Alexy, dispunem atunci, în legătură cu un concept slab, adică neprejudiciant, de justificare a normelor, de premise suficient de puternice pentru deducerea lui „U".
Dacă toţi cei care intră în argumentări trebuie să pună printre altele premise al căror conţinut poate fi prezentat sub forma regulilor de discurs (3.1) până la (3.3); şi dacă ştim ce înseamnă să discuţi ipotetic dacă normele de acţiune trebuie puse în vigoare, atunci întotdeauna când cineva face încercarea serioasă de a susţine *discursiv* pretenţiile normative de valabilitate admite intuitiv condiţiile procedurale ce echivalează cu o recunoaştere implicită a lui „U". Din regulile tocmai numite de discurs reiese că o normă controversată poate găsi un consimţământ printre participanţii la un discurs practic, doar atunci când „U" e valabilă, adică
- atunci când consecinţele şi influenţele secundare, ce rezultă cu anticipaţie dintr-o respectare *generală* a normei controversate pentru satisfacerea intereselor *oricărei persoane particulare,* pot fi acceptate *nestânjenit* de toţi.
Dacă am arătat cum poate fi întemeiat principiul fundamental de universalizare pe calea unei derivări transcendental-pragmatice din premisele argumentării, atunci chiar *etica discursului* poate fi adusă la principiul fundamental „D",
- potrivit căruia valabilitatea ce găseşte consimţământul tuturor celor vizaţi ca participanţi al unui discurs practic (sau ar putea găsi) trebuie să revendice numai normele[73].
întemeierea schiţată a eticii discursului evită confuziile din utilizarea expresiei „principiu moral". Singurul principiu moral este principiul fundamental de generalizare, considerat drept regulă de argumentare, care aparţine logicii discursului practic. „U" trebuie distins cu grijă de
- orice norme fundamentale sau de principii de conţinut, ce trebuie să constituie doar *obiectul* argumentărilor morale;
- conţinutul normativ al premiselor argumentării, ce pot fi explicate printr-o formă a regulei (ca în 3.1 - 3.3)
- „D", de principiul fundamental al eticii discursului care enunţă ideea de bază a unei teorii morale, şi care nu aparţine însă logicii argumentării.

Tentativele anterioare de întemeiere ale unei etici a discursului suferă de faptul că *regulile* de argumentare se scurtcircuitează cu *conţinuturile* şi *premisele* argumentării - şi sunt confundate cu „principiile morale" ca principii fundamentale ale eticii discursului. „D" este afirmaţia-ţintă pe care filosoful încearcă s-o întemeieze în calitatea sa de teoretician al moralei. Programul de întemeiere schiţat afirmă - aşa cum ar fi acum cazul să spunem - că drumul cu cele mai mari perspective este întemeierea transcendental-pragmatică a unei norme de argumentare cu conţinut normativ. Cu siguranţă că ea e selectivă, însă formală; ea nu e incompatibilă cu toate principiile morale şi juridice de conţinut, însă ca regulă de argumentare nu prejudiciază deloc reglementările de conţinut. Toate conţinuturile, chiar şi atunci când ating norme de acţiune atât de fundamentale, trebuie făcute dependente de discursurile reale (sau plănuite ca o alternativă, realizate în maniera unui avocat). Teoreticianul moralei poate lua parte aici ca persoană vizată, eventual ca expert, însă *nu* poate purta acest discurs *sub propria sa conducere.* O teorie morală ce se întinde în domenii de conţinut, cum ar fi de exemplu teoria lui Rawls a dreptăţii, trebuie înţeleasă ca o contribuţie la un discurs purtat între cetăţeni.
(c) Kambartel a caracterizat întemeierea transcendental-pragmatică a eticii discursului ca un demers în care „preopinentul încearcă să-1 conducă pe oponent - care întreabă privitor la întemeierea unui principiu al raţiunii, conceput argumentativ - la ideea că el, tocmai prin intenţia întrebării sale, bine înţeleasă, s-a aşezat deja pe terenul acestui principiu"[74]. Se pune acum întrebarea ce statut poate revendica acest tip de întemeiere. *O parte* respinge ideea de a vorbi în genere de întemeiere, întrucât (cum evidenţiază G. F. Gethmann) recunoaşterea a ceva presupus spre deosebire de recunoaşterea a ceva întemeiat e întotdeauna ipotetică, adică dependentă de o stabilire de scopuri acceptată în prealabil. în raport cu aceasta, pragmaticul transcendental indică faptul că obligaţia de a recunoaşte ca fiind valabil conţinutul propoziţional al presupoziţiile inevitabile este cu atât mai puţin ipotetic cu cât mai generale sunt discursurile şi competenţele corespunzătoare, la care se aplică analiza presupoziţiilor. Cu „scopul" unei argumentări în genere nu putem proceda la fel de arbitrar cum procedăm cu scopurile contingente ale acţiunii; acest scop e atât de strâns împletit cu forma de viaţă inter-subiectivă a subiecţilor capabili de acţiune şi limbaj, încât noi nu-1 putem de bună voie nici stabili, nici evita. *Cealaltă parte* încearcă iarăşi pragmatica transcendentală cu pretenţia unei întemeieri ultime, întrucât aceasta (aşa cum subliniează, de exemplu, W. Kuhlmann) ar trebui să facă posibil un

fundament al unei cunoaşterii neînşelătoare, fundament absolut sigur, sustras failibilismului oricărei cunoaşteri a experienţei: „Doar ceea ce nu poate fi negat cu sens - iară autocontradicţie -, întrucât trebuie presupus într-o argumentare cu sens, şi ceea ce din aceleaşi motive nu poate fi întemeiat cu sens - *fărăpetitio principii* - prin derivare, doar acesta este *un fundament* sigur, *de nezdruncinat.* Noi, în calitate de argumentatori, am recunoscut întotdeauna în mod necesar regulile şi enunţurile ce aparţin acestor presupoziţii şi nu suntem în stare să trecem dubitativi dincoace de ele, fie pentru a le contesta valabilitatea, fie pentru a aduce temeiuri pentru valabilitatea lor[75]. Trebuie spus aici că tipul de argumente pe care H. Lenk îl caracterizează ca *petitio tollendi* se potriveşte doar pentru a demonstra *irecuzabilitatea* anumitor condiţii şi reguli; cu ajutorul lor i se poate arăta unui oponent doar că el revendică performativ ceva ce trebuie anulat.
Dovada contradicţiilor performative se potriveşte identificării de reguli, fără de care jocul argumentării nu funcţionează: dacă vrem în general să argumentăm, nu există pentru ele echivalenţe. Prin aceasta se demonstrează *lipsa de alternativă* a praxisului argumentării la aceste reguli, fără ca această lipsă să fie ea însăşi *întemeiată.* Fireşte - participanţii trebuie să fi recunoscut deja aceste reguli ca un factum al raţiunii doar prin simplul fapt că recurg la argumentare. însă o deducţie transcendentală în sensul lui Kant nu poate fi realizată cu asemenea mijloace argumentative. Pentru cercetarea transcendental-pragmatică a premiselor argumentării întreprinsă de Apel e valabil acelaşi lucru ca şi pentru cercetarea transcendental-se-mantică a presupoziţiilor judecăţilor de experienţă întreprinse de Strawson: „Sistemul conceptual care stă la baza experienţei noastre îşi datorează necesitatea lipsei de alternativă. Acest fapt se

demonstrează prin faptul că orice tentativă de a dezvolta un sistem conceptual alternativ eşuează, căci revendică elementele structurale ale sistemului concurent, ce trebuie eliminat. .. Câtă vreme metoda lui Strawson se orientează în acest mod după raporturile de implicare conceptual-imanente, nu poate exista nici o posibilitate de a justifica *a priori*'un sistem conceptual, deoarece trebuie să rămână principial deschisă problema dacă subiecţii cunoscători nu-şi vor schimba vreodată schimbă felul lor de a gândi lumea"[76]. împotriva unei supralicitări a acestei *forme slabe de analiză* transcendentală, Schonrich se întoarce provocator prin observaţia: „Acceptarea, obţinută prin viclenie de la sceptic, a anumitor relaţii de implicaţie conceptuală nu mai poate folosi, în consecinţă, ca valabilitate cvasi-empirică"[77].

Faptul că Apel insistă, totuşi, obstinat pe pretenţia de întemeiere ultimă a pragmaticii transcendentale se explică, cred, printr-o reîntoarcere inconsecventă la figurile de gândire pe care el însuşi le-a devalorizat printr-o schimbare energică de paradigmă de la filosofia conştiinţei la filosofia limbajului. într-un interesant eseu despre aprioricul comunităţii de comunicare, el aminteşte nu întâmplător de Fichte, care dorea să dizolve încetul cu încetul factumul raţiunii „în simpla sa facticitate" printr-o „clară reînţelegere şi coînţelegere [Mit- und Nachvollzug]"[78]. Deşi Apel vorbeşte despre „restul de dogmatism [Restdogmatismus] metafizic" al lui Fichte, el bazează, dacă înţeleg bine, pretenţia de întemeiere ultimă a pragmaticii transcendentale tocmai pe acea identificare dintre adevărul enunţurilor şi sentimentul de certitudine, care poate fi făcută numai în reînţelegerea reflexivă a unei acţiuni [Leistung] făcute în prealabil la modul intuitiv, adică doar satisfăcând condiţiile filosofiei conştiinţei. îndată ce ne mişcăm la nivelul analitic al pragmaticii limbajului, această identificare ne este refuzată. Acest lucru devine clar dacă separăm în maniera tocmai schiţată paşii întemeierii şi îi facem separat, întemeierea expusă programatic a eticii discursului cere:

1. comunicarea unui principiu de generalizare care să funcţioneze ca regulă de argumentare;
2. identificarea premiselor pragmatice inevitabile şi cu conţinut normativ ale argumentării în genere;
3. expunerea explicită a acestui conţinut normativ, de exemplu în forma regulilor de discurs; şi
4. demonstraţia faptul că între (3) şi (1) există, în legătură cu ideea de justificare a normelor, o relaţie de implicaţie materială;

Pasul analizei (2), pentru care căutarea contradicţiilor performative oferă firul conducător, se bazează pe un procedeu maieutic ce serveşte (2a) scepticului care obiectează atrăgând atenţia asupra premiselor ştiute intuitiv; (2b) la oferirea unei forme explicite acestei cunoaşteri preteoretice, astfel încât scepticul să-şi poată recunoaşte în această descriere intuiţiile sale; şi (2c) la verificarea afirmaţiei făcute de preopinent referitoare la lipsa de alternativă a premiselor explicitate din contraexemple.

Paşii analizei (b) şi (c) conţin elemente ipotetice inconfundabile. Descrierea prin care trebuie transformat un „a şti cum" într-un „a şti că" este o postconstrucţie ipotetică care redă intuiţiile mai mult sau mai puţin corect; ea are nevoie de aceea de o confirmare maieutică. Iar afirmaţia potrivit

căreia la o premisă dată nu există alternativă, căci aparţine mai degrabă stratului de premise inevitabile, adică necesare şi universale, are statutul unei supoziţii; ea trebuie verificată, asemenea ipotezei unei legi, pe cazuri. Desigur, cunoaşterea intuitivă a unei reguli pe care subiecţii capabili de acţiune şi limbaj trebuie s-o utilizeze pentru a putea lua parte în general la argumentări nu este într-un anumit fel failibilă - probabil însă că failibilă este reconstrucţia noastră a acestei cunoaşteri preteoretice şi pretenţia de universalitate pe care i-o asociem. *Certitudinea* cu care practicăm cunoaşterea regulii nu se transmite şi asupra *adevărului* propunerilor de reconstrucţie a presupoziţiilor ipotetic universale; pe acestea nu le putem pune în discuţie în nici un alt fel decât în felul în care, de exemplu, un logician sau un lingvist îşi pune în discuţie descrierile sale

teoretice.
Fireşte, nu e nici o pagubă dacă luăm întemeierii transcendental-pragmatice caracterul unei întemeieri ultime. Etica discursului se adaptează mai degrabă cercului acelor ştiinţe reconstructive ce au de-a face cu bazele raţionale ale cunoaşterii, vorbirii şi acţiunii. Dacă nu mai năzuim la fundamentalismul filosofiei transcendentale tradiţionale, câştigăm atunci pentru etica discursului noi posibilităţi de verificare. Ea poate fi folosită, în concurenţă cu alte etici, la descrierea reprezentărilor despre morală şi drept, aflate empiric, şi poate fi inserată în teoriile dezvoltării conştiinţei morale şi juridice, atât la nivelul dezvoltării socioculturale cât şi la cel al ontogenezei, şi făcută accesibilă în acest fel unei verificări indirecte.
Nu e nevoie să ne fixăm pe pretenţia de întemeiere ultimă a eticii nici atunci când avem în vedere relevanţa ei prezumtivă pentru lumea vieţii. Intuiţiile *morale* cotidiene nu necesită o explicare din partea filosofului. în acest caz îmi pare foarte potrivită, ca excepţie, o înţelegere de sine terapeutică a filosofiei, aşa cum a fost inaugurată de Wittgenstein. Etica filosofică are o funcţie clarificatoare mai cu seamă în raport cu harababura pe care ea însăşi a creat-o în conştiinţa persoanelor instruite - aşadar, doar în măsura în care scepticismul valoric şi pozitivismul dreptului s-au fixat ca ideologii de profesie şi au intrat, trecând dincolo de sistemul conceptual, în conştiinţa cotidiană. Ambele au neutralizat prin false interpretări intuiţiile dobândite natural din procesul de socializare; în împrejurări extreme ele pot contribui la dezarmarea din punct de vedere moral a straturilor de academicieni cuprinşi de scepticism faţă de cultură (Bildung)[79].
(8) Disputa dintre cognitivişti şi sceptici nu este, desigur, încă definitiv aplanată. Acesta nu pare mulţumit de abandonarea pretenţiilor de întemeiere

ultimă şi de perspectiva unor confirmări indirecte a teoriei discursului. El poate, în primul rând, să se îndoiască de rezistenţa derivării transcendental-pragmatice a principiului moral (a). Iar atunci când el însuşi ar trebui să recunoască că etica poate fi întemeiată pe această cale, el nu şi-ar risipi încă toată muniţia. în al doilea rând, scepticul poate să se înroleze în frontul (reînviat din motive politice) acelor neoaristotelici şi neohegelieni care arată că prin etica discursului nu s-a câştigat pentru mult pentru chestiunea propriu-zisă a eticii filosofice, întrucât ea oferă în cel mai bun caz un formalism gol, chiar dezastruos prin consecinţele practice (b). Aş vrea să vorbesc despre aceste două „ultime" obiecţii ale scepticului, doar în măsura în care acest lucru este necesar pentru a elucida bazele de teoria acţiunii ale eticii discursului. Datorită cuibăririi moralităţii în moravuri, şi etica discursului e supusă unor limitări -fireşte, nu acelora ce ar putea devaloriza funcţia ei critică şi l-ar putea întări pe sceptic în rolul său de oponent al explicaţiilor [Gegenaufklärer].
(a) Situaţia în care strategia de întemeiere transcendental-pragmatică se face dependentă de obiecţiile unui sceptic nu constituie doar un avantaj. Asemenea argumente au efect doar la un oponent care face pe plac preopinentului său şi se implică în genere într-o argumentare. Un sceptic care prevede că va cădea prins în contradicţii performative, va respinge de la bun început jocul înşelării - şi va refuza orice argumentare. *Scepticul consecvent* pune capăt argumentelor pragmaticului transcendental. El se poate raporta la propria sa cultură asemeni unui etnolog ce asistă dând din cap a negare la argumente filosofice ca la un ritual de neînţeles al unei seminţii ciudate de oameni. Această privire practicată de Nietzsche a fost din nou reabilitată de Foucault. Situaţia discuţiei se schimbă dintr-o dată: cognitivistul, dacă îşi continuă consideraţiile, va mai putea vorbi *despre* sceptic, dar nu va mai putea vorbi *cu* el. în mod normal el capitulează, recunoscând că nu s-a găsit leacul împotriva scepticului care abandonează; el va spune că starea de pregătire pentru argumentare, în genere starea de pregătire pentru a da socoteală de acţiunea proprie trebuie de fapt presupusă, în caz că tema cu care se confruntă teoria morală nu ar fi lipsită de sens. Ar rămâne un rest decizional care nu poate fi îndepărtat într-o manieră argumentativă - factorul volitiv ar intra astfel, în acest loc, în drepturile sale.
îmi pare însă că teoreticianul moralei ar trebui să fie în continuare neliniştit. Un sceptic care i-ar putea anula tema *prin comportamentul său clar,* n-ar avea fireşte ultimul cuvânt, însă ar rămâne din punct de vedere performativ justificat - mut şi sugestiv, el şi-ar afirma poziţia.

în acest moment al discuţiei (dacă mai este încă vorba de aşa ceva) ne ajută să ştim că scepticul îşi anulează prin comportamentul său nici mai mult, nici mai puţin, calitatea de membru al comunităţii acelora care argumentează. Prin refuzul argumentării el nu poate, de exemplu, nici măcar indirect, să nege faptul că împărtăşeşte o formă de viaţă socio-culturală, că a crescut în contextele acţiunii comunicative şi că aici îşi reproduce viaţa, într-un cuvânt, el poate nega moralitatea, nu însă şi moravurile relaţiilor de viaţă în care se menţine, aşa-zicând, în timpul zilei. Altminteri, el ar trebui să evadeze ba prin sinucidere, ba printr-o serioasă alienare mentală; cu alte cuvinte, el nu se poate sustrage praxisului Comunicativ cotidian în care e obligat să ia în mod continuu o poziţie prin Da sau Nu; de vreme ce rămâne în viaţă, acest lucru e o robinsonadă, în care scepticul ar putea dovedi abandonarea acţiunii comunicative într-o manieră mută şi sugestivă, nici măcar imaginabilă ca fictivă situaţie experimentală.
Aşa cum am văzut, subiecţii ce acţionează comunicativ trebuie, de vreme ce se înţeleg asupra a ceva din lume, să se orienteze către pretenţii de valabilitate, chiar către pretenţii de valabilitate normative şi asertorice. Nu există de aceea nici o formă de viaţă socio-culturală care să nu fie menită, cel puţin implicit, unei continuări prin mijloace argumentative a acţiunii comunicative - oricât de rudimentare ar fi formele acestei argumentări şi oricât de puţin instituţionalizate ar fi procesele de înţelegere discursive. Argumentările, de îndată ce le considerăm interacţiuni reglementate într-un mod special, pot fi recunoscute ca fiind forma reflexivă a acţiunii orientate pe înţelegere. Ele *împrumută* acele premise pragmatice, pe care noi le descoperim la nivelul procedural, de la presupoziţiile acţiunii orientate pe înţelegere. Reciprocităţile pe care le poartă recunoaşterea reciprocă a subiecţilor cu răspundere sunt deja inserate în acea acţiune în care sunt *înrădăcinate* argumentările. De aceea, refuzul argumentării practicat de scepticul radical se dovedeşte a fi o demonstraţie goală. Chiar şi cel care abandonează în mod consecvent argumentarea nu poate abandona praxisul comunicativ cotidian; el rămâne prins în presupoziţiile sale - iar acestea sunt, cel puţin parţial, identice cu premisele argumentării în genere.
Ar trebui, evident, să vedem în detaliu ce conţinuturi normative poate promova o analiză de presupoziţii a acţiunii orientate pe înţelegere. Un exemplu îl oferă A. Gewirth care a încercat să deducă norme etice fundamentale din structurile şi premisele pragmatice universale ale acţiunii orientate către un scop[80]. El aplică analiza de presupoziţii la conceptul de capacitate, aceea de a acţiona spontan şi orientat către un scop, pentru a arăta că

oricare subiect ce acţionează raţional *trebuie* să-şi privească ca bunuri spaţiul de joc al acţiunilor sale şi resursele pentru realizarea în genere a scopurilor. Interesant e faptul că noţiunea de acţiune teleologică nu e suficientă pentru a întemeia conceptul unui „*drept*" la asemenea „bunuri necesare" în acelaşi mod transcendental-pragmatic ca şi aceste bunuri înseşi[81]. Dimpotrivă, dacă optăm pentru conceptul de acţiune comunicativă ca bază, putem obţine pe aceeaşi cale metodică un concept de raţionalitate ce ar trebui să fie suficient de puternic pentru a *extinde* deducţia transcendental-pragmatică a principiului moral până în baza de valabilitate a acţiunii orientate pe înţelegere[82]. Nu trebuie însă să mai insist asupra acestui lucru[83].
Dacă înlocuim conceptul acţiunii orientate către un scop cu acela mai cuprinzător de acţiune orientată pe înţelegere şi îl punem la baza unei analize transcendental-pragmatice, atunci îl chemăm încă o dată în arenă pe sceptic cu întrebarea, dacă această evidenţiere a unui concept al acţiunii sociale, concept cu conţinut normativ, nu prejudiciază cumva scopul moral-teoretic al întregii cercetări[84]. Dacă pornim de la faptul că tipurile de acţiune orientată pe înţelegere şi pe succes constituie o disjuncţie, atunci tocmai opţiunea pentru trecerea de la acţiunea comunicativă la cea strategică îi oferă scepticului o nouă şansă. El ar putea atunci să se încăpăţâneze nu numai să nu mai argumenteze, dar nici măcar să nu mai acţioneze comunicativ - punând capăt *a doua oară* unei analize de presupoziţii ce revine de la discurs la acţiune.
Pentru a preîntâmpina acest lucru, trebuie să se poate arăta că [mereu] contextele acţiunii comunicative constituie .o organizare autosubstitutivă. Vreau să renunţ aici la argumente procedurale şi să mă mulţumesc cu o referinţă empirică care ne va convinge de semnificaţia centrală pe care o are acţiunea comunicativă. Posibilitatea de a *alege*

între acţiunea comunicativă şi cea strategică este abstractă, fiindcă ea există doar din perspectiva întâmplătoare a actorului individual. Din perspectiva lumii vieţii căruia îi aparţine actorul, aceste posibilităţi de acţiune nu-i stau la libera sa dispoziţie. Structurile simbolice ale fiecărei lumi a vieţii se reproduc în formele tradiţiile culturale, ale integrării sociale şi ale socializării - iar aceste procese, pot avea loc singure, aşa cum am arătat în alt loc[85], peste mediul acţiunii orientate pe înţelegere. Nu există echivalent la acest mediu pentru realizarea acelor funcţiuni. De aceea, şi indivizii particulari, ce nu-şi pot dobândi şi afirma altfel identitatea decât trecând dincolo de aproprierea tradiţiei, dincolo de apartenenţa la o grupă socială şi dincolo de participarea la interacţiuni socializatoare, au doar abstract, adică de la caz la caz, posibilitatea de a

alege între acţiunea comunicativă şi cea strategică. Ei nu pot opta pentru abandonarea pe termen lung a contextelor acţiunii orientate pe înţelegere. Acest lucru ar însemna retragerea în izolarea monadică a acţiunii strategice - sau în schizofrenie şi sinucidere. Pe termen lung, acest lucru este autodistructiv.

(b) Dacă scepticul ar fi urmat argumentarea, ce a fost dusă mai departe fără a mai fi el întrebat, şi ar fi văzut că abandonarea demonstrativă a argumentării şi a acţiunii orientate pe înţelegere îl duce într-o fundătură, probabil că ar fi fost în cele din urmă gata să admită întemeierea propusă a principiului moral şi să accepte principiul fundamental al eticii discursului. Desigur, el ar face aşa ceva doar pentru a epuiza posibilităţile de argumentare ce îi mai rămân: el pune la îndoială sensul unei asemenea etici formaliste însăşi. înrădăcinarea praxisului argumentării în contextele acţiunii comunicative ale lumii vieţii i-a amintit oricum de critica făcută de Hegel lui Kant; scepticul o va valorifica acum împotriva cognitivistului.

într-o formulare a lui A. Wellmer, această obiecţie spune că „prin ideea unui 'discurs neautoritar' am câştigat doar aparent un criteriu obiectiv cu care să putem 'măsura' raţionalitatea practică a indivizilor sau a societăţilor. într-adevăr, ar fi o iluzie să crezi că ne-am putea emancipa de facticitatea situaţiei noastre istorice, încărcate oarecum normativ, prin normele şi criteriile de raţionalitate livrate o dată cu ea, pentru a înţelege istoria în întregul ei şi poziţia noastră în ea, aşa-zicând „de pe margine". O încercare în acest sens ar putea sfârşi doar într-o arbitrarietate teoretică şi într-o teroare practică[86]. Nu e nevoie să repet argumentele pe care Wellmar le-a dezvoltat în genialul său tratat; vrea doar să enumăr cel puţin aspectele sub care obiecţia formalismului merită o tratare.

i) Principiul fundamental al eticii discursului se referă la *o procedură,* anume respectarea discursivă a pretenţiilor de valabilitate normativă; în această măsură, etica discursului poate fi caracterizată pe bună dreptate ca fiind *formală.* Ea nu oferă orientări de conţinut, ci un procedeu: discursul practic. Acesta nu este însă un procedeu pentru producerea normelor justificate, ci unul pentru testarea valabilităţii normelor propuse şi admise ipotetic. Discursurile practice trebuie să poată să-şi dea conţinuturile. Fără orizontul lumii vieţii a unei grupe sociale anume şi fără conflictele de acţiune dintr-o situaţie anume, în care participanţii au considerat ca fiind menirea lor reglementarea consensuală a unei chestiuni sociale controversate, ar fi lipsit de sens să vrei să porţi un discurs practic. Situaţia de pornire a unui acord normativ dereglat, la care se raportează în calitate de cauză discursurile

practice, determină obiectele şi problemele care „stau la rând" aşteptând să fie negociate. Prin urmare, această procedură este formală nu în sensul abstracţiei de conţinuturi. în deschiderea sa, discursul se bazează tocmai pe faptul că în el sunt „date" conţinuturile contingente. Aceste conţinuturi sunt astfel prelucrate în discurs, încât importante puncte de vedere particulare ies în cele din urmă din discuţie, întrucât sunt incapabile de consens; nu această selectivitate este, oare, aceea care face ca procedeul să fie inadecvat pentru rezolvarea chestiunilor practice?

ii) Dacă definim chestiunile practice ca şi chestiuni ale „unei vieţi bune", ce are în vedere întregul unei forme de viaţă particulare sau întregul unei istorii individuale, atunci formalismul etic este într-adevăr radical: principiul fundamental de universalizare funcţionează ca un cuţit care face o tăietură, despărţind „binele" de „ceea ce e drept", despărţind enunţurile evaluative de cele strict normative. Valorile culturale duc cu sine,

într-adevăr, o pretenţie de valabilitate intersubiectivă, dar sunt atât de strâns împletite cu totalitatea unei anumite forme de viaţă, încât nu pot revendica de la bun început valabilitate normativă în sensul stric - în orice caz, ele caută ca şi candidate să se întruchipeze în normele ce ar pune în mişcare un interes general.
Participanţii pot apoi să se distanţeze de normele şi de sistemele de norme ce se evidenţiază din totalitatea contextului social de viaţă, atât cât e necesar pentru a lua o atitudine ipotetică faţă de ele. Indivizii socializaţi nu pot să se comporte ipotetic faţă de forma lor de viaţă sau faţă de istoria propriei lor vieţi, în care li s-a format identitatea. Din toate acestea rezultă precizarea domeniului de aplicare al unei etici deontologice: ea se întinde doar până la chestiunile practice ce pot fi dezbătute raţional, şi anume având perspectiva unui consens. Ea nu are de-a face cu preferinţa de valori, ci cu valabilitatea imperativă a normelor de acţiune.
iii) Continuă însă să persiste îndoiala hermeneutică: dacă nu cumva la baza procedeului de întemeiere a normelor stă o idee exagerată, chiar periculoasă prin consecinţele practice. Lucrurile stau cu prificipiul fundamental al eticii discursului aşa cum stau şi cu alte principii: el nu poate reglementa problemele legate de propria aplicare. Aplicarea regulilor necesită o inteligenţă practică ce *stă înaintea* raţiunii practice, interpretată de etica discursului, şi care nu este subordonată în nici un caz regulilor de discurs. Principiul fundamental al eticii discursului poate atunci deveni activ doar utilizând o facultate care îl leagă de pacturile locale ale situaţiei hermeneutice de pornire şi îl readuce la provincialitatea unui anumit orizont istoric.

Acest lucru nu trebuie negat dacă privim problemele aplicării din perspectiva celei de-a treia persoane. Această înţelegere reflexivă a her-meneutului nu devalorizează totuşi pretenţia principiului discursului, ce transcende toate pacturile locale: participantul la argumentare nu se poate sustrage acesteia, atâta timp cât ia în serios printr-o atitudine performativă sensul valabilităţii imperative a normelor şi nu obiectivează normele ca fapte sociale, ca ceva ce apare pur şi simplu în lume. Forţa transcendentă a unei pretenţii de valabilitate *frontal înţelese* este eficientă chiar şi empiric, şi *nu* poate fi *depăşită* printr-o înţelegere reflexivă a hermeneutului. Istoria drepturilor fundamentale din statele moderne constituţionale oferă o bogăţie de exemple în favoarea faptului că aplicările principiilor, odată recunoscute, nu fluctuează de la situaţie la situaţie, ci i-au un *curs orientat.* Conţinutul universal al acestor norme conştientizează celui vizat, în oglinda diferitelor situaţii de interes, parţialitatea şi selectivitatea aplicărilor. Aplicările pot falsifica sensul normei înseşi; chiar şi în dimensiunea aplicaţiei inteligente putem opera mai mult sau mai puţin *părtinitor (befangen).* în ea sunt posibile *procese de învăţare".*
iv) în fapt, discursurile practice sunt supuse limitărilor, care trebuie reamintite în raport cu o înţelegere de sine fundamentalistă. Aceste limitări au fost elaborate în toată claritatea de Wellmer într-un manunscris încă nepublicat despre „Reason and the Limits of Raţional Discourse" (Raţiunea şi limitele discursului raţional).
în primul rând, discursurile practice în care trebuie să apară şi adecvarea interpretării nevoilor păstrează, pe de o parte, o relaţie internă cu critica estetică, iar, pe de altă parte, o relaţie internă cu critica terapeutică; nici una din cele două forme de argumentare nu stă sub premisa discursurilor stricte, potrivit căreia ar trebui *în mod principial* să poată fi întotdeauna atins un acord motivat raţional - unde „principial" constituie o rezervă idealizantă: dacă argumentarea ar putea fi făcută destul de deschis şi continuată suficient de mult. Dacă însă diferitele forme de argumentare constituie în cele din urmă un sistem şi nu pot fi izolate una de alta, atunci o asociere cu formele mai puţin riguroase de argumentare împovărează pretenţia mai riguroasă a discursului practic (chiar şi teoretic şi explicativ) cu o sarcină ce izvorăşte din situarea istorico-socială a raţiunii.
în al doilea rând, discursurile practice nu pot fi despovărate de presiunea conflictelor sociale în aceeaşi măsură ca şi cele teoretice şi explicative. Ele sunt mai puţin „despovărate de acţiune", întrucât o dată cu normele controversate este afectat echilibrul raporturilor intersubiective de

recunoaştere. Disputa asupra normelor rămâne înrădăcinată, chiar şi atunci când e condusă prin mijloace discursive, în „lupta pentru recunoaştere".
In al treilea rând, discursurile practice se asemănă, ca toate argumentările, insulelor ameninţate de revărsare din marea unui praxis în care nu domină în nici un caz modelul de aplanare consensuală a conflictelor de acţiune. Mijlocul înţelegerii este mereu suprimat prin instrumentele puterii. Astfel, o acţiune orientată după principii etice intră în contact cu imperativele ce rezultă din constrângerile strategice. Problema unei etici a responsabilităţii ce ia în considerare dimensiunea temporală este în fond banală, deoarece din etica discursului însăşi pot fi extrase puncte de vedere ale eticii responsabilităţii pentru o evaluare orientată spre viitor a consecinţelor secundare ale acţiunii colective. Pe de altă parte, din această problemă rezultă chestiuni de etică politică ce are de-a face cu aporiile unui praxis orientat pe scopurile emancipării, trebuind să preia acele teme ce şi-au avut odată locul în teoria marxistă a revoluţiei.
în acest tip de limitări, cărora li se supun întotdeauna discursurile practice, se valorifică puterea istoriei în raport cu interesele şi pretenţiile transcendente ale raţiunii. Scepticul e înclinat, fireşte, să dramatizeze aceste îngrădiri. Miezul problemei constă însă în faptul că judecăţile^morale ce renunţă la chestiunile decontextualizate ale răspunsurilor demotivate caută să obţină o *egalizare.* Trebuie să înţelegem numai abstracţiile, cărora moralele universaliste le datorează superioritatea lor faţă de toate moralele convenţionale; în acest fel, vechea problemă a raportului dintre moralitate şi moravuri apare ca fiind banală.
Pentru participantul la discurs care verifică ipotezele, dispare actualitatea contextului său de experienţă din lumea vieţii; lui, normativitatea instituţiilor existente îi apare la fel de dereglată ca şi obiectivitatea lucrurilor sau a evenimentelor. în discurs, noi percepem lumea trăită a praxisului comunicativ cotidian, aşa-zicând, dintr-o retrospectivă artificială; căci în lumina pretenţiilor de valabilitate admise ipotetic, lumea relaţiilor reglementate instituţional e *moralizată* într-un mod asemănător felului în care e *teoretizată* lumea situaţiilor de fapt existente - ceea ce până acum fusese considerat neîndoielnic ca fapt sau normă poate fi valabil sau poate să nu fie valabil. Arta modernă a iniţiat, de altfel, în împărăţia subiectivităţii, o mişcare de problematizare comparabilă; lumea trăirilor e estetizată, adică e eliberată de rutinele *percepţiei cotidiene* şi de convenţiile acţiunii cotidiene. Trebuie, de aceea, să înţelegem relaţia dintre moralitate şi moravuri ca parte a unei relaţii mai complexe.

Max Weber a văzut raţionalismul occidental caracterizat, printre altele, de faptul că în Europa se constituie o cultură a specialiştilor ce prelucrează tradiţia culturală printr-o atitudine reflexivă, izolând una de alta componentele cognitive, estetic-expresive şi moral-practice într-un sens mai restrâns. Ei se specializează pe chestiuni de adevăr, de gust şi pe chestiuni legate de dreptate. Prin aceste diferenţieri interne ale aşa-numitelor „sfere valorice", ale producţiei ştiinţifice, ale artei şi criticii, ale dreptului şi ale moralei, la nivel cultural se sfărâmă *elementele* ce înăuntrul lumii vieţii formează un sindrom greu de demontat. O dată cu aceste sferi valorice se nasc mai întâi perspective reflexive din care lumea vieţii apare ca „praxis" - cu care ar trebui mijlocită teoria -, ca „viaţă" - cu care arta ar vrea să se împace potrivit cerinţelor suprarealiste -, ori tocmai ca „moravuri"-, cu care trebuie să intre în relaţie moralitatea.
Din perspectiva unui participant la argumentările morale, acolo unde sunt strâns împletite de-la-sine-înţelesurile culturale de provenienţă morală, cognitivă şi expresivă, lumea distanţată a vieţii se prezintă ca sferă a moravurilor. Acolo, obligaţiile sunt în aşa fel legate de obişnuinţele concrete ale vieţii, încât îşi pot primi evidenţa de la certitudinile de fundal. Chestiunile legate de dreptate se pun doar înăuntrul orizontului *chestiunilor* legate de o viaţă bună, şi *la care deja s-a dat un răspuns.* Sub privirea neiertător moralizatoare a participantului la discurs această totalitate şi-a pierdut valabilitatea ei firească, şi s-a pierdut forţa normativă a facticului - instituţiile cunoscute se pot transforma în tot atâtea cazuri de dreptate problematică. înaintea acestei priviri, stocul tradiţional de norme e dezintegrat, şi anume în ~eea ce se poate justifica din principii şi în ceea ce mai e valabil doar factic. Fuziunea proprie lumii vieţii între validitate şi valabilitate socială a dispărut. Concomitent, praxisul cotidian s-a sfărâmat în norme şi valori, aşadar în componenta practicului ce poate fi supusă cerinţelor

justificării strict morale, şi într-o altă componentă, incapabilă de moralizare, ce cuprinde orientările valorice deosebite, integrate în modalităţile individuale şi colective de viaţă. Desigur, valorile culturale pot de asemenea transcende cursurile factice ale acţiunii; ele se condensează în sindromuri istorice şi personal-istorice ale orientărilor valorice, în lumina cărora subiecţii pot deosebi „viaţa bună" de reproducerea „vieţii lor goale". însă ideile despre „viaţa bună" nu sunt reprezentări ce ni se năzăresc sub forma unui abstract imperativ; ele modelează identitatea grupurilor şi indivizilor în aşa fel încât constituie o componentă integrată a personalităţii sau a culturii respective. în acest fel, elaborarea unui punct de vedere moral merge mână în mână cu o diferenţiere

înăuntrul practicului: *chestiunile morale,* ce pot fi distinse în mod fundamental raţional sub aspectul capacităţii de generalizare a intereselor sau sub aspectul *dreptăţii,* se disting acum de *chestiunile evaluative* ce se prezintă sub aspectul cel mai general în calitate de chestiuni legate de o *viaţă bună* (sau de realizarea de sine) şi care sunt accesibile unei dezbateri raţionale doar *înăuntrul* orizontului neproblematic al unei forme de viaţă istoric concrete sau al unei conduite de viaţă individuale.

Dacă avem în vedere aceste abstracţii ale moralităţii, atunci ambele lucruri devin clare: câştigul de raţionalitate, pe care îl aduce izolarea chestiunilor legate de dreptate, şi problemele unei mijlociri între moralitate şi moravuri, ce rezultă de aici. în orizontul unei lumi a vieţii, judecăţile practice îşi iau atât concreteţea cât şi forţa de motivare a unei acţiuni de la o legătură interioară cu ideile indiscutabil valabile ale unei vieţi bune, cu moravurile instituţionalizate în general. Nici o problematizare nu poate ajunge, aici, atât de adânc, încât să piardă privilegiile moravurilor existente. Tocmai acest lucru se petrece prin acele abstracţii pe care le pretinde punctul de vedere moral. De aceea vorbeşte Kohlberg despre trecerea la stadiul *postconvenţional* al conştiinţei morale. în acest stadiu, judecata morală se desprinde de pacturile locale şi de coloratura istorică ale unei forme de viaţă particulare; ea nu se mai putea baza mult timp pe valabilitatea acestui context al lumii vieţii. Iar răspunsurile morale reprimesc doar forţa, ce motivează raţional, a punctelor de vedere. Prin evidenţele indiscutabile ale unui background al lumii vieţii, ele pierd forţa de punere în mişcare a motivelor active empiric. Orice morală universalistă trebuie să compensese această pierdere de moravuri concrete, pe care le acceptă de dragul avantajului cognitiv, pentru a deveni eficientă în practică. Moralele universaliste depind de formele de viaţă ce sunt atât de „raţionalizate" încât fac cu putinţă aplicarea inteligentă a punctelor de vedere morale generale, promovând motivări pentru transpunerea în acţiune a punctelor de vedere. Formele de viaţă, însă, ce „corespund" în acest sens moralelor universaliste, satisfac condiţiile necesare pentru ca abstracţiile decontextualizării şi demotivării să poate fi iarăşi anulate.

Note

[1] A. Maclntyre, *After Virtue,* London 1981, p. 52; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* Ffm 1967 (engl. Oxford 1947), cap. 1: Mittel und Zwecke.

[2] R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik,* Ffm. 1980.

[3] W. K. Frankena, *Analytische Ethik,* Munchen 1972, p. 117 şi urm.

[4] cf. *Einleitung und Schlufibetrachtung meiner Theorie des kommunikativen Handelns,* voi. 2, Ffm. 1981.

[5] P. F. Strawson *Freedom and Resentment,* London 1974. Desigur, Strawson a avut o altă temă în vedere.

[6] După cum se ştie, şi Nietzsche a stabilit o legătură genetică între resentimentul celui rănit şi ofensat şi morala universalistă a compasiunii. Cf. J. Habermas, „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung ", în K.H. Bohrer (ed), *Mythos und Moderne,* Ffm. 1983, p. 405 şi urm.

[7] Strawson 1974, p. 9.

[8] Strawson 1974, p. 9.

' Strawson 1974, p. 11 şi urm; în acest loc, Strawson se referă la un determinism care declară că responsabilitatea pe care şi-o atribuie reciproc participanţii la interacţiune

este o eroare.
[10] Strawson 1974, p. 15.
[11] Pentru diferenţierea răspunsurilor posibile la aceste trei categorii de întrebări vezi L. Kriiger, „Uber das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalitât", în H. P. Duerr (ed), *Der Wissenschaftler und das Irrationale,* voi. 2 Ffm, 1981, p. 91.
[12] Strawson 1974, p. 22.
[13] Strawson 1974, p. 23.
[14] St.Toulmin, *An Examination ofthe Place of Reason in Ethics,* Cambridge 1970, p. 121.
[15] Toulmin 1970, p. 125.
[16] Kai Nielsen, „On Moral Truth", în N. Rescher (edit), *Studies in Moral Phi-losophy,* Am. Phil. Quart, Monograph Series vol.l, Oxford 1968, p. 9 şi urm.
[17] A. R.White, *Truth,* N.Y. 1971, p. 61.
[18] G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), Stuttg. 1970, în special cap.l.
[19] G. E. Moore, „A reply to my Critics", în P. A. Schilpp (edit), *Thephilosophy ofG. E. Moore,* Evanston 1942.
[20] Toulmin 1970, p. 28.
[21] A. J. Ayer, „On the Analysis of Moral Judgments", în M. Munitz (edit), *A Modern Introduction to Ethics,* N.Y. 1958, p. 537.
[22] Maclntyre 1981, p. 12; cf. C. L. Stevenson, *Ethics and Language,* London 1945, cap. 2.
"Oxford 1952. [24]Hare 1952, p. 3.
[25] Cf. interesantei observaţii referitoare la Justificarea completă" a lui Hare: „Adecărul e că, dacă suntem rugaţi să justificăm cât mai complet cu putinţă o decizie, noi trebuie să realizăm două lucruri - să dăm conţinutul deciziei - şi principiile, şi efectele în general ale observării acelor principii, şi aşa mai departe, până când am satisfăcut pe cel care ne-a rugat aşa ceva. Prin urmare, o justificare completă a unei decizii ar consta în luarea completă în calcul a efectelor sale, împreună cu o completă luare în calcul a principiilor pe care le-a observat, şi a efectelor obervării acelor principii, căci, evident, efectele sunt acelea (în fapt, ea este aceea care le controlează) care dau de asemenea conţinut principiilor. Prin urmare, dacă suntem presaţi să dăm o justificare completă, noi trebuie să oferim o specificare completă a *stilului de viaţă* din care face parte." O altă variantă de decizionism dezvoltă H. Albert cu referire la Max Weber, pornind de la criticismul lui Popper, ultima oară în H. Albert, *Fehlbare Vernunft,* Tubingen 1980.
[26] Despre fundalul istoric al filosofiei valorii, în raport cu care Intuiţionismul lui Moore şi etica materială a valorii nu reprezintă decât variante ale sale, vezi remarcabilul capitol despre „valori" în H. Schnădelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933,* Ffm 1983, p. 198 şi urm.
[27] Toulmin 1970, p. 64.
[28] Toulmin 1970, p. 74.
[29] Habermas 1981, voi. 1, cap. 3: „Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation", p. 367 şi urm.
[30] Am putea în cel mai bun caz să punem de-o parte teoriile ca sisteme superioare de enunţuri, de norme. Se pune însă întrebarea dacă teoriile pot fi adevărate sau false în acelaşi sens în care sunt adevărate sau false descrierile, predicţiile şi explicaţiile deduse din ele, în timp ce normele sunt corecte sau incorecte ca şi acţiunile prin care ele pot fi realizate sau încălcate.
[31] Cf. J. Habermas, „Legitimationsprobleme im modernen Staat", în *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Ffm 1976, p. 271. Despre relaţia dintre întemeierea de norme, punerea în vigoare şi implementarea normelor, vezi şi W. Kuhlmann, „Ist eine philosophische Letztbegriindung von Normen moglich?", în *Funkkoleg Ethik, Studienbegleitbrief8,* Weinheim 1981, p. 32.
[32] *The Uses of Argument,* Cambridge 1958. germ. Kronberg 1975.
[33] J. Habermas, „Wahrheitstheorien" în H.Fahrenbach (edit), *Festschrift fur W. Schlutz,* Pfullingen 1973, p. 211 şi urm. şi *Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm 1981, voi. l,p. 44 şi urm.
[34] Despre logica discursului practic vezi Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse,* Ffm 1980, p. 352 şi urm.
[35] Wimmer 1980, p. 174 şi urm.

[36] G. Patzig, *Tatsachen, Normen, Sătze,* Stuttgart 1980, p. 162.
[37] *The Moral Point ofView,* London 1958, germ. Diisseldorf 1974.
[38] *The Moral RulesN.Y.* 1976, germ. Ffm 1983.
[3i/] *The Generalization in Ethik,* N.Y. 1961, germ. Ffm 1975.
[40] G. H. Mead, „Fragments on Ethics" în *Mind, Seif, Society,* Chicago 1934, p. 379 şi urm. H. Joas, *Praktische Intersubjektivităt,* Ffm 1980, p. 120; Habermas 1981, p. 141.
[41] G. Nunner, referindu-se la B. Gert (1976) p. 72, a ridicat obiecţia potrivit căreia, 'U' nu ajunge pentru a distinge normele morale într-un sens mai restrâns printre normele ce satisfac condiţiile numite, şi pentru a exclude alte norme (de exemplu „Trebuie să zâmbeşti atunci când saluţi alţi oameni"). După câte pot vedea, nu e luată în consideraţie obiecţia de a numi „morale" doar acele norme ce sunt universalizabile în sensul stric, aşadar acelea care nu diferă de la spaţii sociale şi timpuri istorice la altele. Această utilizarea moral-teoretică a limbajului nu se acoperă evident cu utilizarea descriptivă a limbajului întâlnită la sociolog sau istoric, care descrie şi regulile specifice epocii şi culturii ca reguli morale, care sunt valabile pentru membrii ca atare.
[42] T. McCarthy, *Kritik der Verstăndigungsverhăltnisse,* Ffm 1980, p. 371.
[43] S. Benhabib, *The methodological illusions of modern political Theory. The Case ofRawls and Habermas,* Neue Hefte f. Philos. 21, 1982, p. 46 şi urm.
[44] Mă refer în cele ce urmează la a treia prelegere pe care Tugendhat în 1981 a ţinut-o în cadrul conferinţelor *Christian Gauss* de la Universitatea Princeton: „Morality and Communication, MS 1981.
[45] E. Tugendhat, *Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie,* Ffm, 1976.
[46] M. Dummet, „What is a Theory of Meaning?" în G. Evans, J. McDowell (edit), *Truth and Meaning,* Oxford 1976, 67 şi urm; Habermas 1981, voi. 1, p. 424 şi urm.
[47] Habermas 1981, voi. 2, p. 75 şi urm.
[48] G. H. Mead a stabilit acest factor în conceptul de *‚generalized other";* **vezi** Habermas 1981, voi. 2, pp. 61 şi 141 şi urm.
[49] P. Taylor, *The Ethnocentric Fallacy, The Monist Al,* 1963, p. 570.
[50] J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit,* Ffm. 1975, pp. 38, 68.
[51] P. Lorenzen, O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethick und Wissenschaftstheorie,* Mannheim 1973, p. 107 şi urm.
[52] Wimmer 1980, p. 358 şi urm. [53]Tiibingen 1968.
[54] K. O. Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft", în *Transfor-mation der Philosophie,* Ffm 1973, voi. 2, p. 405 şi urm.
[55] K. O. Apel, „Das Problem der philosophischen Letzbegrundung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", în B. Kanitschneider (ed), *Sprache und Erkenntnis,* Innsbruck 1976, p. 55 şi urm.

[56] H.Lenk, *Philosophische Logikbegriindung und raţionalei- Kritizismus,* Z f. Phil. Forschung, 24 (1970), p. 183 şi urm. "Apel 1976, p. 72 şi urm.
[58] A. J. Watt, „Transcendental Arguments ans Moral Principles", Philos. Quart. 25, 1975, p. 40.
[59] R. S. Peters, *Ethics and Education* (1976), Londou 1974, p. 114 şi urm.
[60] La acest lucru trimite Peters însuşi: „Dacă se poate arăta că anumite principii sunt necesare pentru ca o formă de discurs să aibă înţeles, să fie aplicată sau să aibă rost, atunci acest lucru ar fi un argument puternic pentru justificarea principiilor în discuţie. Ele ar arăta acel lucru cu care toţi sunt obligaţi faţă de acela care îl utilizează in mod serios. Evident, rămâne deschis oricăruia să afirme că nu el e atât de obligat, întrucât nu utilizează această formă de discurs sau că renunţă la el imediat ce i-a înţeles presupoziţiile. Aceasta ar fi chiar o posibilă poziţie de adoptat în legătură, de exemplu, cu discursul vrăjitoriei sau astrologiei, căci indivizii nu sunt în societatea noastră în mod necesar iniţiaţi în ele, iar ei îşi pot exercita discreţia cu privire la întrebarea dacă vorbesc sau gândesc în acest fel. Mulţi au renunţat, probabil din greşeală, la utilizarea limbajului religios, deoarece au fost făcuţi să înţeleagă că folosirea lui îi obligă, de exemplu, să spună lucruri care afirmă că sunt adevărate, dar pentru care condiţiile de adevăr nu pot fi create niciodată. Aceasta ar fi însă o poziţie foarte dificilă ce ar putea fi adoptată în raport cu discursul moral. Acest lucru ar implica un refuz categoric de a vorbi şi de a gândi ceea ce se cuvine să facem." Peters 1974, p. 115.
[61] Peters 1974, p. 121 şi urm. "Peters 1974, p. 181 şi urm.

[63] Kuhlmann 1981, p. 64 şi urm.
[64] Prin aceasta, îmi revizuiesc afirmaţiile, cf. J. Habermas, N. Luhmann *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Ffm 1971, p. 136 şi urm, asemenea lui Apel 1973, p. 424 şi urm.
[65] B. R. Burleson, „On the Foundation of Rationality", Journ. Am. Forensic Ass 16, 1979, p. 112 şi urm.
[66] R. Alexy, „Eine Theorie des praktischen Diskurses", în W. Oelmuller (edit), *Normenbegrundung, Normendurchsetzung,* Paderborn 1978.
[67] Alexy, în Oelmuller 1978, p. 37 - numerotare modificată.
[68] în măsura în care acestea sunt de o natură specială şi nu pot fi obţinute în mod general din sensul unei competiţii pentru argumente mai bune, e vorba de măsuri *instituţionale* aflate la un *alt* nivel.
[69] Habermas, în Fahrenbach 1973, p. 211 şi urm.
[70] Alexy, în Oelmuller 1978, p. 40 şi urm.
[71] Această premisă *nu* este în mod vădit relevantă pentru discursurile teoretice, singurele în care pot fi verificate pretenţiile asertorice de valabilitate; ea aparţine totuşi premiselor pragmatice ale argumentării în genere.

[72] Cf. J. Habermas, „Die Utopie des guten Herrschers", în *Kleine Politische Schriften* I-IV, Ffm. 1981, p. 318 şi urm.
[73] O formulare întrucâtva diferită a aceluiaşi principiu fundamental se găseşte la F. Kambartel, „Moralisches Argumentieren", în *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie"* Ffm 1974, p. 55 şi urm. Kambartel numeşte ca fiind întemeiate acele norme pentru care poate fi obţinut printr-un „dialog raţional" consimţământul tuturor celor vizaţi. întemeierea depinde de un „dialog raţional (sau de proiectul unui asemenea dialog), care duce întru consimţământul tuturor participanţilor, la faptul că se poate ajunge printr-o situaţie comunicativă nedistorsionată, simulată, la un acord al tuturor celor vizaţi cu privire la orientarea pusă în discuţie." (68).
[74] F. Kambartel, „Wie ist praktische Philosophie konstruktiv moglich?" în Kambartel 1974, p. 11.
[75]Kuhlmannl981,p. 57.
[76] G. Schonrich, Kategorien und Transzendentale Argumentation, Ffm 1981, p. 196.
[77] Schonrich, p. 200.
[78] Apel 1973, voi. 2, p. 419: „Mersul nostru e aproape întotdeauna acela că a) facem ceva, fiind conduşi neîndoielnic de o lege a raţiunii activă nemijlocit în noi. - Ceea ce suntem propriu-zis în acest caz, pe propriile noastre culmi supreme, şi acel ceva în care ne deschidem este totuşi facticitatea. Apoi că b) legea ce ne-a condus mecanic tocmai în această realizare o putem descoperi şi cerceta noi înşine; aşadar, ceea ce a fost înţeles înainte în mod nemijlocit putem scruta şi înţelege în mod mijlocit pornind de la principiul şi temeiul felului său de a fi, îl putem scruta aşadar în geneza determinării sale. Vom urca în acest fel de la membrii factici la cei genetici; ceea ce e genetic poate fi iarăşi factic într-o anumită privinţă, fiind de aceea obligaţi să urcăm din nou la ceea ce în relaţie cu facticitatea este genetic, până când ajungem la geneza absolută, la geneza doctrinei ştiinţei." (J. G. Fichte, *Werke* (Medicus), Leipzig 1910, voi. IV, p. 206).
[79] Altfel stau lucrurile cu relevanţa politică a unei etici a discursului, în măsura în care priveşte bazele moral-practice ale sistemului juridic, în genere îndepărtarea politică a îngrădirilor domeniului privat al moralei. în această privinţă, anume pentru instruirea unui praxis emancipator, etica discursului poate căpăta o semnificaţie orientată pe acţiune. Fireşte, acest lucru nu ca etică, aşadar direct prescriptiv, ci doar pe calea indirectă ce trece dincolo de o teorie critică socială, folosită în scopul interpretării diferite a situaţiei, în care ea se inserează - de exemplu în scopul diferenţierii între interesele speciale şi cele capabile să fie universalizate.
[80] A.Gewirth, *Reason and Morality,* Chicago 1978.
[81] A. Maclntyre 1981, p. 64 arată acest lucru: „Gewirth argumentează că orice persoană care susţine că premisele pentru exersarea organului său raţional sunt în mod necesar bunuri este obligată din punct de vedere logic să susţină de asemenea

că el are un drept asupra acestor bunuri. însă e destul de clar că introducerea acestui

concept de drept necesită o justificare, întrucât el este, până la acest punct, destul de nou în argumentarea lui Gewirth, dar *şi* din cauza caracterului său special. E clar, în primul rând, că pretenţia că am dreptul de a face ceva sau de a avea ceva este una destul de diferită de aceea că am nevoie sau vreau sau doresc să profit de ce /a. Din prima - dacă este singura consideraţie relevantă - rezultă că ceilalţi nu trebuie să intervină în încercările mele de a avea sau de a face ceva, indiferent dacă este spre binele meu sau nu. Din a doua nu rezultă aşa ceva. Şi nu are importanţă despre ce fel de bunuri sau profituri e vorba."

[82] Habermas 1981, voi. I, cap. I şi III. Cf St.K. White, „On the Normative Structure of Action", The Review of Politics, 44, Aprilie 1982, p. 282 şi urm.

[83] De altfel, Peters a răspândit în alte contexte o asemenea strategie de analiză: „A spune că oamenii... trebuie să se bazeze mai mult pe raţiunea lor, că ar trebui să fie preocupaţi mai mult de justificarea la prima mână, înseamnă a pretinde că ei n-ar face sistematic faţă slujbei la care tocmai s-au angajat. Nu e vorba de a comite o anume versiune a erorii naturaliste, întemeind o aspiraţie la un tip de viaţă pe trăsăturile vieţii umane care o face incontestabil umană. Acest lucru ar însemna să repetăm erorile doctrinei vechilor greci despre funcţie. Trebuie spus mai degrabă că viaţa umană depune deja mărturie pentru aspiraţiile raţiunii. Fără o acceptare a acestor aspiraţii din partea oamenilor, viaţa lor ar fi de neînţeles. Dar chiar dându-şi acceptul pentru astfel de aspiraţii, ei procedează într-un mod inadecvat pentru satisfacerea lor. Preocuparea pentru adevăr e înscrisă în viaţa umană." R. S. Peters, *Education and the education ofteachers,* London 1977, p. 104.

[84] Foarte pătrunzător formulează această întrebare Th. A. McCarthy în W.Oelmiiller (ed), *TranszendentalphilosophischeNormenbegriindungen,* 1979, p. 134 şi urm.

[85] Habermas 1981, voi. 2, p. 212 şi urm.

[86] A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft,* Konstanz 1979, p. 40 şi urm.

[87] Mă refer aici la concept ce „învăţare normativă", dezvoltat de Tugendhat, prezentat în G. Frankenberg, U. Rodel, *Von Volkssouveränität zum Minderheitenschutz,* Ffm 1981.

IV. Conştiinţa morală şi acţiune comunicativă*

O teorie a eticii din perspectiva discursului, teorie pentru care deja am oferit un program de întemeiere[1], nu este o chestiune lipsită de pretenţii; ea susţine teze universaliste, aşadar teze foarte puternice, dar revendică pentru ele un statut relativ slab. întemeierea constă în esenţă din două momente. E introdus, în primul rând, un principiu fundamental de universalizare (U) ca regulă de argumentare pentru discursurile practice; această regulă e întemeiată, apoi, pornind de la conţinutul premiselor pragmatice ale argumentării în genere, prin asociere cu o explicaţie a sensului pretenţiilor de valabilitate normativă. Principiul fundamental de universalizare poate fi înţeles - după exemplul acelui *reflective equilibrum* al lui Rawls - ca o reconstrucţie a acelor intuiţii cotidiene aflate la baza evaluării imparţiale a conflictelor morale de acţiune. Al doilea moment, prin care s-ar demonstra valabilitatea universală a lui U, valabilitate ce depăşeşte perspectiva unei culturi anume, se bazează pe dovada transcendental-pragmatică a premiselor de argumentare universale şi necesare. Sensul aprioric al unei deducţii transcendentale în înţelesul criticii kantiene a raţiunii nu mai poate fi însă atribuită acestor argumente. Ele stabilesc pur şi simplu faptul că nu există alternative ce pot fi cunoscute la tipul „nostru" de argumentări. în această măsură, etica discursului se sprijină, de asemenea, ca şi alte ştiinţe reconstructive[2], pe postconstrucţii ipotetice, pentru care trebuie să căutăm confirmări credibile - evident, mai întâi la nivelul la care concurează cu alte teorii morale. Dincolo de acest lucru, o asemenea teorie este însă deschisă la, ba chiar dependentă de o confirmare *indirectă* prin *alte* teorii consonante.

* Mulţumesc lui Max Miller şi Gertrud Nunner-Winkler pentru comentariile lor critice.

Teoria dezvoltării conştiinţei morale elaborată de L. Kohlberg şi colaboratorii săi poate fi interpretată ca fiind o astfel de confirmare[3]. Potrivit acestei teorii, dezvoltarea facultăţii de judecată morală se produce după un model invariant din copilărie, trecând prin perioada tinereţii, până la vârsta maturităţii: punctul de referinţă normativ al căii de dezvoltare analizate empiric îl constituie o morală condusă de principii: etica discursului

poate să se recunoască aici în trăsăturile ei esenţiale. în acest caz, consonanţa dintre teoria normativă şi cea psihologică constă, privită din perspectiva eticii, în următoarele. împotriva eticilor universaliste se invocă în general faptul că alte culturi dispun de *alte* concepţii despre morală. împotriva îndoielii relativiste de acest tip, teoria dezvoltării morale a lui Kohlberg oferă posibilitatea (a) de a reduce diversitatea empirică a concepţiilor existente despre morală la o variaţie a *conţinuturilor* în raport cu *formele* universale ale judecăţii morale şi (b) de a explica diferenţele structurale existente chiar şi în acest caz ca, diferenţe de nivel în cadrul dezvoltării facultăţii de judecată morală. Fireşte, consonanţa rezultatelor pare să-şi piardă valoarea din cauza relaţiilor interne ce există între cele două teorii. Teoria lui Kohlberg a dezvoltării morale utilizează deja rezultatele eticii filosofice pentru descrierea structurilor cognitive, aflate la baza judecăţilor morale conduse de principii. întrucât psihologul transformă o teorie nofmativă, cum e de exemplu aceea a lui Rawls, într-o componentă esenţială a unei teorii empirice, el concomitent o supune pe aceasta unei verificări indirecte. Proba empirică a supoziţiilor psihologiei dezvoltării se transferă asupra *tuturor* componentelor teoriei, din care sunt deduse ipotezele confirmate. Dintre teoriile morale concurente, îi vom da întâietate aceleia care rezistă mai bine unui astfel de test. Din cauza caracterului circular ale unei astfel de verificări, nu consider că avem motive serioase să reflectăm aici.

Desigur, o confirmare empirică a unei teorii T_e, ce *presupune* valabilitatea supoziţiilor de bază ale unei teorii normative T_n, nu poate fi considerată ca fiind o confirmare *independentă* pentru T_n. însă postulatele de independenţă s-au dovedit în mai multe privinţe ca fiind prea puternice. Prin urmare, datele aduse spre verificarea teoriei T_e nu pot fi descrise independent de limbajul acestei teorii. La fel de puţin pot fi apreciate teoriile concurente T_{ei}, T_{e2} independent de paradigmele din care izvorăsc conceptele lor fundamentale. La nivel metateoretic, respectiv intrateoretic, domneşte însă principiul de coerenţă: e ca în punerea laolaltă a unui joc de puzzle -

trebuie să vedem care elemente se potrivesc unul cu altul. Ştiinţele re-constructive, care ajung la sesizarea competenţelor universale, sparg într-adevăr acel cerc hermeneutic în care rămân captive ştiinţele spiritului şi chiar ştiinţele sociale bazate pe înţelegerea sensului; însă chiar şi pentru un structuralism care, asemenea teoriilor dezvoltării morale de după Piaget, urmăresc ambiţioase formulări universaliste ale problemei[4], cercul hermeneutic se închide la nivel metateoretic; aici căutarea „evidenţelor inde-pendente" se dovedeşte a fi lipsită de sens; important e dacă descrierile adunate în lumina *mai multor* reflectoare teoretice pot fi compilate într-o hartă mai mult sau mai puţin de încredere.

Această *diviziune a muncii* reglementată din perspectivele coerenţei, diviziune *între etica filosofică* şi *o psihologie a dezvoltării,* dependentă de postconstructiile raţionale ale cunoaşterii preteoretice proprii subiecţilor capabili să judece competent, cere atât de la ştiinţă, cât şi de la filozofie, o altă înţelegere de sine[5]. Ea este nu doar incompatibilă cu pretenţia de exclusivitate pe care a ridicat-o odată programul de ştiinţă unitară pentru forma standard a ştiinţelor nomologice ale experienţei, ci şi tot atât de inadecvată fundamentalismului unei filosofii transcendentale aflate în căutarea întemeierii ultime. îndată ce argumentele transcendentale sunt decuplate de jocul de limbaj specific filosofiei reflecţiei şi reformulate în sensul lui Strawson, recursul la capacitatea de sinteză a conştiinţei de sine îşi pierde evidenţa, demonstraţia avută în vedere de deducţiile transcendentale îşi pierde sensul, ba chiar şi acea ierarhie îşi pierde îndreptăţirea, ierarhie care ar fi trebuit să existe între cunoaşterea a priori a fundamentelor şi cunoaşterea a posteriori a fenomenelor. Sesizarea reflexivă a ceea ce Kant constatase prin imaginea capacităţilor constitutive ale subiectului sau, aşa cum am spune astăzi, reconstrucţia presupoziţiilor universale şi necesare, prin care subiecţii capabili de acţiune şi limbaj se înţeleg unii cu alţii referitor la ceva din lume - această străduinţă de cunoaştere a filosofului nu este mai puţin failibilă decât tot ce e supus şi - *for the time being* - rezistă procesului purificator şi istovitor de discuţie ştiinţifică[6]. Fireşte, înţelegerea de sine nefundamentalistă nu uşurează filosofia doar de sarcinile prin care a fost supralicitată; ea nu doar îi ia filosofiei ceva, ci de asemenea îi dă şansa unei anumite naturaleţi şi a unei noi încrederi în sine prin contactul cooperant cu ştiinţele ce procedează reconstructiv. Are loc aici o aşezare a relaţiei de dependenţă

reciprocă[7]. Astfel, filosofia morală, pentru a ne reîntoarce la cazul nostru, nu este doar dependentă de confirmările indirecte din partea unei psihologii a dezvoltării conştiinţei

morale; aceasta, la rândul ei, e concepută pe directive filosofice dinainte date[8]. Acest lucru aş vrea să-1 demonstrez într-o manieră ilustrativă pe exemplul lui Kohlberg.

/. *Supoziţiile filosofice fundamentale ale teoriei lui Kohlberg*

Situat în tradiţia pragmatismului american, Lawrence Kohlberg are conştiinţa limpede a fundamentelor filosofice ale teoriei sale[9]. De la apariţia lucrării lui Rawls „Theorie der Gerechtigkeit" (Teoria dreptăţii), Kohlberg utilizează această etică, care începe cu Kant şi cu dreptul natural, înainte de toate pentru a-şi preciza concepţiile sale despre „natura judecăţii morale", inspirate în primul rând de Mead: „These analyses point to the feature of a 'moral point of view', suggesting truly moral reasoning involves features such as impartiality, universalizibility, reversibility and prescriptivity"*[10]. Trei puncte de vedere sunt, înainte de toate, cele printre care Kohlberg introduce premisele împrumutate de la filozofie: (a) cognitivismul, (b) universalismul şi (c) formalismul.

în cele ce urmează (I), aş dori să lămuresc de ce etica discursului e în cel mai înalt grad adecvată să explice 'the moral point of view' din punctele de vedere de la (a) până la (c). Aş vrea apoi să arăt (2) în ce măsură acelaşi concept de „învăţare constructivă" cu care operează Piaget şi Kohlberg este indispensabil pentru etica discursului; ea se recomandă pentru descrierea structurilor cognitive ce reies din procesele de învăţare. în final, etica discursului (3), în măsura în care trimite la o teorie a acţiunii comunicative, ar putea completa teoria lui Kohlberg. Vom folosi această legătură internă cu scopul dobândirii de perspective credibile pentru o reconstrucţie verticală a nivelelor de dezvoltare ale judecăţii morale.

(1) Cele trei aspecte prin care încearcă Kohlberg să clarifice conceptul moralului sunt luate în considerare de toate eticile cognitiviste, dezvoltate pe linia tradiţiei kantiene. Poziţia susţinută de Apel şi de mine oferă însă avantajul că supoziţiile cognitiviste, universaliste şi formaliste fundamentale pot fi deduse din principiul moral întemeiat prin etica discursului. Am propus pentru acest principiu următoarea formulare:

* Aceste analize indică trăsăturile unui 'punct de vedere moral', sugerând că raţionamentul cu adevărat moral are trăsături ca, de exemplu, imparţialitatea, universabilitatea, reversibilitatea şi prescriptivitatea.

1

(U) Orice normă valabilă trebuie să satisfacă condiţia ca urmările şi consecinţele secundare, ce rezultă anticipativ din respectarea ei *universală* pentru satisfacerea intereselor *fiecărei* persoane individuale, pot fi acceptate fără constrângere de *toţi* cei vizaţi.

(a) Cognitivismul. întrucât principiul fundamental de universalizare ca regulă de argumentare face cu putinţă un consens cu privire la maximele capabile de generalizare, prin întemeierea lui 'U' se arată concomitent faptul că la întrebările moral-practice se poate răspunde cu ajutorul temeiurilor. Judecăţile morale au un conţinut cognitiv; ele nu exprimă doar atitudini afective contingente, preferinţe sau decizii ale vorbitorului sau actorului". Etica discursului se opune *scepticismului etic,* explicând felul în care pot fi întemeiate judecăţile morale. Orice teorie a dezvoltării facultăţii de judecată morală trebuie să presupună faptul că există deja această posibilitate de a distinge între judecăţi corecte şi false.

(b) Universalismul. Din 'U' rezultă în mod direct faptul că orice persoană care participă în genere la argumentări, poate ajunge în principiu la aceleaşi judecăţi despre acceptabilitatea normelor de acţiune. Prin întemeierea lui 'U', etica discursului neagă supoziţia de bază a *relativismului etic,* potrivit căruia valabilitatea judecăţilor morale se măsoară numai după standardul valoric sau de raţionalitate al acelei culturi sau forme de viaţă din care face parte subiectul ce judecă. Dacă judecăţile morale n-ar trebuit să ridice o pretenţie de valabilitate universală, o teorie a dezvoltării morale ce vrea să demonstreze căile universale de dezvoltare ar fi din capul locului condamnată la eşec.

(c) Formalismul. 'U' funcţionează în sensul unei reguli ce elimină toate orientările

valorice concrete, întreţesute în întregul unei forme de viaţă particulare sau în istoria individuală, ca fiind conţinuturi incapabile să fie universalizate, păstrând din chestiunile evaluative ale unei „vieţi bune" doar pe cele strict normative legate de dreptate, în calitate de chestiuni decidabile argumentativ. Prin întemeierea lui 'U', etica discursului se îndreaptă împotriva supoziţiilor de bază ale *eticilor materiale,* care se orientează către problemele fericirii şi marchează din punct de vedere ontologic un anumit tip de viaţă conformă moravurilor. Elaborând sfera valabilităţii imperative a normelor de acţiune, etica discursului delimitează domeniul a ceea ce **e** moral valabil de acela al *conţinuturilor* valorice culturale. Doar din acest punct de vedere strict deontologic al dreptăţii sau corectitudinii normative pot fi selecţionate din mulţimea de chestiuni practice acelea pasibile de o decizie raţională. Dilemele morale ale lui Kohlberg sunt create după acestea.

Prin acest lucru însă, conţinutul eticii discursului **nu este epuizat. în** timp *ce principiul fundamental de universalizare* oferă **o regulă de** argumentare, ideea de bază a teoriei moralei - pe care **Kohlberg o împrumută,** împreună cu conceptul de „ideal role taking", de la teoria **comunicării a lui** George Herbert Mead[12] - este exprimată *în principiul fundamental al eticii discursului* (D), conform căruia

orice normă validă ar primi consimţământul **tuturor acelora vizaţi,** dacă aceştia ar putea lua parte la un discurs **practic.**

Etica discursului nu oferă orientări de conţinut, **ci o *procedură* cu** multe premise, ce garantează imparţialitatea formării judecăţii. **Discursul** practic nu este un procedeu prin care se produc norme **justificate, ci unul de** verificare a valadităţii normelor admise' ipotetic. Abia **prin acest procedu-**ralism, se distinge etica discursului de *alte* etici cognitiviste, **universaliste** şi formaliste, ba chiar şi de teoria lui Rawls a dreptăţii. **'D' face conştient** faptul că 'U' exprimă pur şi simplu conţinutul normativ al **unui procedeu** de formare discursivă a voinţei, trebuind de aceea să **fie cu grijă deosebit** de conţinuturile argumentării. *Toate* conţinuturile, chiar şi **atunci când privesc** norme de acţiune atât de fundamentale, trebuie făcute **dependente de** discursurile reale (purtate în maniera unui avocat şi **făcute ca alternativă).** Principiul fundamental al eticii discursului interzice scoaterea **în evidenţă,** în numele unei autorităţi filosofice, a unor anumite **conţinuturi normative** (de exemplu, anumite principii ale dreptăţii distributive) **şi fixarea lor *o*** *dată pentru totdeauna* din punct de vedere **moral-teoretic. îndată ce o teorie** normativă, ca teoria lui Rawls a dreptăţii, se extinde **în domenii de conţinut,** ea este doar o contribuţie, probabil competentă, **la un discurs practic, însă** nu aparţine întemeierii filosofice a acelui „moral **point of view", ce** caracterizează discursurile practice *în genere.*

Determinarea procedurală a moralului conţine deja **supoziţiile fundamentale** tocmai dezbătute ale cognitivismului, universalismului şi formalismului, şi permite o separare suficient de radicală **a structurilor cognitive** de conţinuturile judecăţilor morale. De la procedeul **discursiv putem afla** chiar operaţiile pe care le revendică Kohlberg **pentru judecăţile morale la** nivelul postconvenţional: *reversibilitatea* deplină **a punctelor de vedere,** din care îşi aduc argumentele participanţii; *universalitatea* **în sensul unei** includeri a tuturor celor vizaţi; în cele din urmă, *reciprocitatea* **recunoaşterii** egale, prin toţi ceilalţi, a pretenţiilor oricărui participant.

(2) Prin 'U' şi 'D' etica discursului marchează trăsături ale judecăţilor morale valabile, ce pot servi ca punct de referinţă normativ pentru descrierea căii de dezvoltare a capacităţii de judecată morală. Kohlberg distinge în primă instanţă *şase stadii ale judecăţii morale,* ce pot fi înţelese în dimensiunile reversibilităţii, universalităţii şi reciprocităţii ca *aproximare treptată* a structurilor evaluării imparţiale sau corecte ale conflictelor de acţiune relevante din punct de vedere moral;

Tab. 1 Stadiile moralei la Kohlberg'[13]

Nivelul A. Nivelul preconvenţional

Stadiul I. Stadiul pedepsei şi al supunerii *Conţinut*

Literal, drept este să te supui regulilor şi autorităţii, să eviţi pedeapsa şi să nu

pricinuieşti vreo vătămare corporală.
1. Ceea ce e drept e să eviţi încălcarea regulilor, să te supui de dragul supunerii şi să eviţi pricinuirea vreunui prejudiciu fizic oamenilor şi proprietăţii.
2. Motivele pentru înfăptuirea a ceea ce e drept sunt evitarea pedepsei şi puterea superioară a autorităţilor.
Stadiul II. Stadiul scopului şi schimbului instrumental individual
1. Ceea ce e drept e să respecţi regulile atunci când acest lucru este în interesul imediat al cuiva. Drept este să acţionezi în sensul satisfacerii intereselor şi nevoilor proprii, şi să-i laşi pe ceilalţi să facă la fel. Drept este aşadar ceea ce e just; este un schimb egal, o afacere, o înţelegere.
2. Motivul pentru înfăptuirea a ceea ce e drept este satisfacerea propriilor nevoi şi interese, într-o lume în care trebuie să recunoaştem că şi ceilalţi au interesele lor.
' în textul original, acest tabel apare în limba engleză. Din cauza însă a dimensiunii sale, şi dorind să preîntâmpinăm dificultatea aceluia nefamiliarizat cu limba engleză de a citi acest pasaj, am preferat, împotriva obiceiului de până acum, să traducem direct textul din engleză. Opţiunea aceasta ne-am sprijinit-o pe faptul că în textul englez nu apar cuvinte „unice" sub un anumit aspect, care să necesite ocurenţa lor originală, cu alte cuvinte nu apar termeni pe care Habermas să-i utilizeze în aşa fel încât traducerea lor în altă limbă să fie defectuoasă şi, deci, ireverenţioasă la adresa gândirii sale. Acelaşi lucru e valabil şi pentru toate tabelele ce urmează (n.t.).

Nivelul B. Nivelul convenţional
Stadiul III. Stadiul aşteptărilor, al relaţiilor şi al conformităţii reciproc interpersonale
Conţinut
Drept este să joci un rol bun (drăguţ), să te preocupi de ceilalţi oameni şi de sentimentele lor, să fii loial şi de încredere cu partenerii, să fii motivat să respecţi regulile şi aşteptările.
1. Ceea ce e drept e să trăieşti conform aşteptărilor celorlalţi apropiaţi ţie, sau conform aşteptărilor pe care le au oamenii în genere de la oameni în rolul de fiu, soră, prieteni ş.a.m.d. „A fi bun" este un lucru important şi înseamnă a avea bune motive, înseamnă a-ţi manifesta preocuparea pentru alţii. „A fi bun" mai înseamnă a avea relaţii mutuale, a păstra încrederea, loialitatea, respectul şi recunoştinţa.
2. Motivele pentru a face ceea ce e drept sunt nevoia de a fi bun în proprii tăi ochi şi ai altora, a te îngriji de alţii, deoarece, dacă cineva se pune în locul altei persoane, el ar dori un comportament bun de la sine.
Stadiul IV. Stadiul sistemului social şi al păstrării conştiinţei Ceea ce e drept e să-ţi faci datoria în societate, să respecţi ordinea socială şi să menţii bunăstarea societăţii sau a grupului.
1. Ceea ce e drept e să îndeplineşti obligaţiile actuale la care ai consimţit. Legile trebuie respectate, excepţie făcând cazurile când ele intră în conflict cu alte obligaţii şi drepturi stabilite social. E drept, aşadar, să-ţi aduci contribuţia la societate, la grup sau instituţie.
2. Motivele pentru înfăptuirea a ceea ce e drept sunt păstrarea mersului instituţiei în întregul ei, respectul de sine sau conştiinţa îndeplinirii obligaţiilor specifice, sau consecinţele: „Dar dacă toţi au făcut-o?"
Nivel C. Nivelul postconvenţional şi bazat pe principii

Deciziile morale sunt generate de drepturi, valori ori principii ce sunt (sau pot fi) agreate de toţi indivizii ce compun sau creează o societate destinată să aibă un praxis just şi avantajos.
Stadiul IV. Stadiul drepturilor prioritare şi al utilităţii sau al contractului social.
Conţinut
Ceea ce e drept e să respecţi drepturile fundamentale şi contractele legale ale societăţii, chiar şi atunci când ele intră în conflict cu legile şi regulile concrete ale grupului.

1. **Ceea ce** e **drept** e să fii conştient de faptul că oamenii susţin o diversitate **de opinii** şi **de** valori, şi că cele mai multe valori şi reguli sunt relative la **grupul respectiv.**

Aceste reguli „relative" însă trebuie în mod normal **respectate,** în interesul imparţialităţii şi datorită faptului că sunt contractul **social. Unele** valori şi drepturi nerelative, cum ar fi viaţa, libertatea, **trebuie** respectate în orice societate, indiferent de opinia majoritară.
2. **Motivele** pentru înfăptuirea a ceea ce e drept sunt, în general, faptul că **ne simţim** obligaţi să ne supunem legii, din cauză că am făcut un contract **social de** creare şi respectare a legilor, pentru binele tuturora şi pentru **protejarea** propriilor noastre drepturi şi a drepturilor celorlalţi. Familia, **prietenia,** încrederea şi obligaţiile de muncă sunt aşadar obligaţii sau **contracte** care au obţinut şi au păstrat respect pentru drepturile celorlalţi. **Suntem** preocupaţi ca legile şi datoriile să se bazeze pe o calculare **raţională a** utilităţii generale: „cel mai mare bine pentru cel mai mare **număr".**
Stadiul VI. Stadiul principiilor etice universale. *Conţinut*
Acest stadiu presupune îndrumarea prin principiile etice universale **pe care** toţi oamenii trebuie să le urmeze.
1. **în ceea** ce priveşte ceea ce e drept, stadiul VI e condus de principiile **etice** universale. Legile particulare şi înţelegerile sociale sunt de obicei **valabile din** cauză că ele se bazează pe asemenea principii. Atunci când **legile** încalcă aceste principii, noi acţionăm în conformitate cu acest **principiu.** Principiile sunt principii universale ale justiţiei: egalitatea **drepturilor omului** şi respectul pentru demnitatea fiinţelor umane ca **indivizi.** Ele nu sunt pur şi simplu valori ce sunt reorganizate, ci principii **folosite de** asemenea pentru generarea deciziilor particulare.
2. **Motivul pentru** înfăptuirea a ceea ce e drept e că noi, ca persoane raţionale, **am văzut** valabilitatea principiilor şi ne-am obligat faţă de ele.
Kohlberg înţelege trecerea de la un stadiu la celălalt imediat superior **ca *învăţare.***
Dezvoltarea morală înseamnă faptul că un adolescent **reconstruieşte** şi diferenţiază structurile cognitive deja disponibile în aşa fel **încât să poată rezolva** mai bine ca înainte aceleaşi tipuri de probleme, anume **aplanarea** consensuală a conflictelor de acţiune relevante moral. Adolescentul **îşi** înţelege propria sa dezvoltare morală ca proces de învăţare. în **stadiul superior el** trebuie să poată explica în ce măsură au fost false judecăţile **morale pe** care înainte le considerase ca fiind corecte. în concordanţă cu

Piaget, Kohlberg interpretează acest proces de învăţare ca fiind un rezultat constructiv al celui care învaţă. Structurile cognitive ce stau la baza facultăţii de judecare morală nu trebuie explicate nici prin influenţele mediului, nici prin programe şi procese de maturizare înnăscute, ci ca rezultat al unei reorganizări creatoare a unui inventar cognitiv existent, supralicitat prin probleme ce revin în mod obstinat.
Etica discursului se potriveşte acestui concept *constructivist de învăţare,* în măsura în care înţelege formarea discursivă a voinţei (aşa cum e argumentarea în general) ca formă de reflecţie a acţiunii comunicative şi pretinde pentru trecerea de la acţiune la discurs o *schimbare de atitudine,* pe care copilul prins şi crescut în praxisul comunicativ cotidian nu o poate avea în mod simplu şi natural din capul locului.
în argumentare, pretenţiile de valabilitate după care se orientează neîndoielnic cei ce acţionează în praxisul comunicativ cotidian devin propriu-zis teme de discuţie, fiind, astfel, problematizate. Participanţii la argumentare adoptă o atitudine ipotetică în raport cu pretenţiile de valabilitate controversate. De aceea, în discursul practic ei lasă deschisă pentru moment problema validităţii unei norme controversate - abia în competiţia dintre oponent şi preopinent trebuie să se dovedească că ea *merită* să fie recunoscută sau nu. Schimbarea de atitudine petrecută la trecerea de la acţiunea comunicativă la discurs este aceeaşi atât în cazul tratării chestiunilor legate de dreptate cât şi în aceea a chestiunilor de adevăr. Ceea ce, până în acest moment, era văzut ca „fapt" în contactul cu lucrurile şi evenimentele, trebuie văzut acum ca ceva ce poate să existe sau nu. Şi aşa cum faptele se transformă în „situaţii de fapt" care au loc sau nu, tot astfel normele trăite social se transformă în posibilităţi de reglementare ce pot fi acceptate ca fiind valabile sau respinse ca fiind nevalabile.
Dacă ne imaginăm acum, printr-un experiment ideal de gândire, faza adolescenţei concentrată într-un moment critic unic, în care tânărul, oarecum pentru prima oară şi inexorabil, scrutând totul, adoptă o atitudine ipotetică faţă de contextele normative ale

lumii vieţii sale, atunci se arată *natura problemei* pe care trebuie fiecare s-o ducă până la capăt, atunci când trece de la nivelul convenţional la cel postconvenţional al judecăţii morale. Dintr-o dată, lumea socială a relaţiilor interpersonale reglementate legitim, viaţă trăită într-un mod naiv şi recunoscută fără probleme, este dezrădăcinată, este deposedată de valabilitatea ei naturală. Dacă tânărul nu vrea şi **nici nu** mai poate să se mai reîntoarcă la tradiţionalism *şi* la identitatea neîndoielnică a lumii provenienţei sale, el trebuie atunci să reconstruiască conceptual

structurile normativului, dezintegrate în faţa privirii ce dezvăluie ipotetic, sub pedeapsa unei complete lipse de orientare. Acestea trebuie iarăşi asamblate din ruinele devalorizatelor tradiţii, considerate doar convenţionale şi ca necesitând explicaţii, în aşa fel încât noul edificiu să reziste în faţa privirii critice a celui lucid şi matur, care nu mai poate de acum încolo decât să distingă între norme valide şi valabile social, între norme recunoscute în mod factic şi norme *demne* să fie recunoscute. Principiile sunt la început acelea în conformitate cu care e gândit noul edificiu şi sunt create norme valide. în cele din urmă, nu mai rămâne decât o procedură pentru alegerea raţional motivată între principiile cunoscute ca având nevoie de o justificare. Măsurată după acţiunea morală cotidiană, schimbarea de atitudine pe care trebuie s-o promoveze etica discursului pentru procedura evidenţiată de ea, tocmai pentru trecerea la argumentare, apare ca fiind ceva nefiresc - ea reprezintă o rupere de naivitatea pretenţiilor de valabilitate ridicate fără probleme, de a căror recunoaştere intersubiectivă depinde praxisul comunicativ cotidian. Acest caracter nefiresc e ca un ecou al acelei catastrofe din dezvoltare, care a însemnat, chiar şi din punct de vedere istoric, devalorizarea lumii tradiţionale - şi a dat naştere la efortul de reconstrucţie la un nivel superior. în această măsură în trecerea (devenită pentru omul adult rutină) de la acţiunea condusă pe principii la discursul ce verifică norme este inserat ceea ce Kohlberg a considerat ca proces de învăţare constructiv pentru *toate stadiile.*
(3) Teoria lui Kohlberg nu cere doar clarificarea - schiţată în (1) - a *punctului de referinţă normativ* al dezvoltării morale şi explicarea conceptului de învăţare tratat în (2), ci şi analiza *modelului de stadiu.* Acest model, împrumutat din nou de la Piaget, pentru stadiile de dezvoltare ale unei competenţe, aici ale facultăţii de judecată morală, e descris de Kohlberg cu ajutorul a trei ipoteze puternice:
1. Stadiile judecăţii morale formează o succesiune invariantă, ireversibilă şi consecutivă de structuri discrete. Prin această supoziţie, este exclus ca:
- subiecţi diferiţi să atingă acelaşi scop pe căi de dezvoltare diferite;
- un subiect să regreseze de la un stadiu superior la unul inferior; şi ca
- un subiect să sară în decursul dezvoltării sale peste un stadiu.
2. Stadiile dezvoltării morale formează o ierarhie în sensul că structurile cognitive ale unui stadiu superior „suprimă şi conservă totodată" pe acelea ale stadiilor inferioare, adică le înlocuiesc, dar le şi păstrează într-o formă reorganizată şi diferenţiată.

3. Fiecare stadiu al judecăţii morale poate fi caracterizat ca o totalitate structurată. Prin această supoziţie, se exclude faptul ca un subiect să trebuiască să evalueze la un moment dat diferite conţinuturi morale la diferite nivele. Nu sunt excluse însă aşa-zisele fenomene de decalaj, ce relevă o ancorare succesivă a noilor structuri dobândite.
Nucleul modelului îl constituie, în mod evident, ipoteza a doua. Am putea slăbi şi chiar modifica celelalte două ipoteze, însă modelul stadiilor de dezvoltare depinde în mod esenţial de ideea unei căi de dezvoltare, ce poate fi descrisă printr-o *serie de structuri ordonată ierarhic.* Kohlberg şi Piaget mai utilizează pentru conceptul de ordine ierarhică şi pe acela de „logică a dezvoltării". Această expresie trădează mai întâi o încurcătură în raport cu faptul că, într-adevăr, deşi structurile cognitive admise ale stadiilor ce decurg unul după altul stau unele cu altele în relaţii *interne,* ce pot fi cunoscute intuitiv, ele se sustrag totuşi unei analize realizate exclusiv prin concepte logico-semantice. Kohlberg îşi justifică logica dezvoltării celor şase stadii ale judecăţii morale prin asocierea lor cu perspectivele sociale corespunzătoare:
Tabelul 2. ,,Perspectivele sociale" a lui Kohlberg[14]
Stadiul
1 Acest stadiu adoptă un punct de vedere egocentric. O persoană aflată în acest

stadiu nu consideră sau nu recunoaşte interesele celorlalţi ca fiind diferite de cele ale actorului, şi nu asociază două puncte de vedere. Acţiunile sunt judecate mai degrabă pornind de la consecinţele fizice, decât în termenii intereselor psihologice ale celorlalţi. Perspectiva autorităţii este confundată cu cea proprie.
2 Acest stadiu adoptă o perspectivă individualistă concretă. O persoană aflată în acest stadiu separă propriile interese şi puncte de vedere de cele ale autorităţii şi ale celorlalţi. El ori ea îşi dă seama că fiecare trebuie să-şi urmărească interese individuale şi că acestea intră în conflict, aşa încât ideea de drept e relativă (într-un sens individualist concret). Persoana integrează sau relaţionează interesele individuale conflictuale cu cele ale celorlalţi prin schimbul instrumental de servicii, prin nevoia instrumentală de altul şi de bunăvoinţa lui, ori prin corectitudinea de a da fiecărei persoane aceeaşi la fel de mult.

3 Acest stadiu adoptă o perspectivă a individului în relaţie cu alţi indivizi. O persoană în acest stadiu îşi dă seama de sentimentele, înţelegerile şi aşteptările pe care le împărtăşeşte cu alţii şi care capătă prioritate în raport cu interesele individuale. Persoana asociază două puncte de vedere prin „regula de aur concretă", punându-se pe sine în locul celuilalt. El ori ea nu ia în considerare perspectiva unui „sistem" generalizat.
4 Acest stadiu diferenţiază punctul de vedere social de motivele sau înţelegerea interpersonală. O persoană în acest stadiu adoptă punctul de vedere al sistemul ce defineşte rolurile şi regulile. El ori ea consideră relaţiile individuale în funcţie de locul ocupat în sistem.
5 Acest stadiu adoptă o perspectivă premergătoare societăţii - aceea a individului raţional conştient de valorile şi drepturile anterioare contractelor şi atribuţiilor sociale. Persoana integrează perspectivele prin mecanismele formale ale înţelegerilor, contractului, imparţialităţii obiective, şi prin proces. El ori ea ia în considerare punctul de vedere moral şi punctul de vedere legal, recunosc că sunt în conflict şi găsesc că e dificil să le integreze.
6 Acest stadiu adoptă perspectiva unui punct de vedere moral din care derivă aranjamentele sociale sau pe care se bazează. Perspectiva este aceea a unui individ raţional care recunoaşte natura moralităţii sau premisa morală fundamentală a respectului pentru alte persoane ca scopuri în sine, nu ca mijloace.
Kohlberg descrie perspectivele socio-morale în aşa fel încât legătura lor cu stadiile judecăţii morale se înţelege intuitiv. Această plauzabilitate e câştigată, fireşte, prin faptul că descrierea amestecă deja condiţiile social-cognitive ale judecăţii morale cu structurile acestor judecăţi. în plus, condiţiile social-cognitive nu sunt din punct de vedere analitic atât de precis formulate, încât să putem vedea fără dificultate de ce succesiunea dată exprimă o ierarhie în sensul logicii dezvoltării. Am putea probabil elimina aceste rezerve, dacă înlocuim perspectivele socio-morale ale lui Kohlberg cu stadiile preluării de perspective[15], cercetate între timp de R. Selman. Vom vedea că acest pas este într-adevăr de ajutor, dar nu şi suficient pentru justificarea stadiilor morale.
Mai trebuie arătat, la început, faptul că descrierile pe care le oferă Kohlberg în tabelul 1 îndeplinesc condiţiile modelului de stadii propriu logicii dezvoltării. Aceasta este o sarcină ce trebuie rezolvată prin analiza conceptelor.

După părerea mea, cercetările empirice vor fi duse mai departe abia când va exista o propunere de soluţionare, interesantă şi suficient de precisă, în forma unei ipoteze de reconstrucţii. Aş vrea să examinez acum dacă iniţiativa eticii discursului poate contribui cu ceva la rezolvarea acestei probleme.
Etica discursului se serveşte de argumente transcendentale ce demonstrează irecuzabilitatea anumitor condiţii. Cu ajutorul lor putem arăta unui oponent faptul că el revendică la modul performativ ceva ce trebuie anulat, şi comite prin aceasta o contradicţie performativă[16]. In cazul întemeierii lui 'U' e vorba în mod special de identificarea unor premise pragmatice, fără de care jocul argumentării nu funcţionează.

Fiecare persoană care ia parte la un praxis al argumentării trebuie să fi admis deja aceste condiţii cu conţinut normativ - la ele nu există alternativă. Participanţii sunt obligaţi, prin doar simplu fapt că recurg la argumentare, să recunoască această stare de fapt. *Dovada* trascendental-pragmatică serveşte aşadar la conştientizarea sferei de condiţii în care noi deja ne găsim dintotdeauna, fără a avea posibilitatea de ne *eschiva apelând la alternative;* lipsa de alternative înseamnă că acele condiţii sunt factic inevitabile pentru noi.
Această stare de fapt a raţiunii nu poate fi *întemeiată* deductiv, însă poate fi *explicată,* la un pas ulterior, prin faptul că înţelegem vorbirea argumentativă ca pe un derivat special, unul deosebit, al acţiunii orientate pe înţelegere. Doar când ne reîntoarcem la nivelul teoriei acţiunii şi concepem discursul ca o continuare prin alte mijloace a acţiunii comunicative, înţelegem ce e propriu-zis cu etica discursului: în premisele de comunicare ale argumentării putem găsi conţinutul lui 'U', iar aceasta nu numai pentru că argumentările constituie o formă reflectată a acţiunii comunicative, dar şi pentru că în structurile acţiunii orientate pe înţelegere sunt presupuse întotdeauna acele reciprocităţi şi raporturi de recunoaştere în jurul cărora se învârt *toate* ideile morale - atât în viaţa de zi cu zi, cât şi în eticile filosofice. Această chestiune are, într-adevăr, o conotaţie naturalistă, ca şi invocarea kantienă a „stării de fapt a raţiunii"; ea nu se datorează în nici un caz unei erori naturaliste. Căci Kant se bazează, ca şi eticienii discursului, pe un tip de argumente, prin care atrage atenţia printr-o atitudine reflexivă - şi nu doar printr-o atitudine empirică a observatorului obiectivator- asupra caracterului inevitabil al acelor premise universale, pe care stă *deja dintotdeauna* praxisul nostru comunicativ cotidian, şi pe care noi nu putem să-1 „alegem", aşa cum putem alege marca maşinii sau postulatele valorice.
Modul transcendental de întemeiere corespunde intercalării discursului practic în contextele acţiunii comunicative; în această măsură etica

discursului trimite la o teorie a acţiunii comunicative, fiind ea însăşi dependentă de aceasta. De aici trebuie să aşteptăm o contribuţie la reconstrucţia pe verticală a stadiilor conştiinţei morale; căci ea se raportează la structuri ale interacţiunii mijlocite verbal şi conduse de norme, în care este *îmbinat* ceea ce psihologia separă analitic pe considerentul preluării de perspective, pe acela al judecăţii morale şi pe acela al acţiunii.
Kohlberg pune pe seama perspectivelor socio-morale povara întemeierii logicii dezvoltării. Aceste perspective sociale trebuie să releve facultăţi ale cogniţiei sociale; stadiile din tabelul al doilea nu se acoperă însă cu stadiile lui Selman ale preluării de perspective. Se recomandă separarea a două dimensiuni, ce fuzionează în descrierea lui Kohlberg; structura perspectivelor şi acele ideii de dreptate ce sunt „scoase" din inventarul cognitivului social respectiv. Aceste puncte de vedere normative nu trebuie „obţinute prin tertipuri", întrucât în conceptele de bază ale „lumii sociale" şi ale „interacţiunii conduse de norme" există deja dimensiunea morală.
Chiar Kohlberg porneşte în reconstrucţia sa, în mod evident, de la conceptele unei structuri convenţionale a rolurilor. Copilul o învaţă în acest stadiu III într-o formă particulară, pentru a o generaliza apoi în stadiul al patrulea. Axa în jurul căreia se învârt oarecum perspectivele sociale o constituie „lumea socială" ca totalitate a interacţiunilor, care sunt legitim valabile într-o grupă socială, întrucât sunt reglementate instituţional. Pe *primele două stadii,* tânărul nu dispune încă de aceste concepte, în timp ce el ajunge pe *ultimele două stadii* la un punct de vedere, prin care lasă în urma sa societatea concretă, şi prin care poate verifica validitatea normelor existente. O dată cu această trecere, conceptele fundamentale prin care se constituise lumea socială pentru tânăr se transformă în mod nemijlocit în concepte morale fundamentale. Aş vrea să urmăresc aceste relaţii ale cogniţiei şi moralei cu ajutorul teoriei acţiunii comunicative. încercarea de a clarifica în acest context perspectivele sociale ale lui Kohlberg promite anumite avantaje.
Conceptul de acţiune orientată pe înţelegere implică conceptele de „lume socială" şi „interacţiune condusă de norme", concepte ce au nevoie să fie explicate. Perspectiva socio-morală, pe care tânărul o formează în stadiile 3 şi 4 şi pe care el învaţă să o utilizeze reflexiv în stadiile 6 şi 7, poate fi inserată într-un sistem de *perspective ale lumii;* ce stau la baza acţiunii comunicative în asociere cu un sistem de *perspective ale*

vorbitorului. Legătura dintre conceptele despre lume *şi pretenţiile de valabilitate* deschide posibilitatea de a lega atitudinea reflexivă faţă de „lumea socială"

(la Kohlberg: „perspectiva premergătoare societăţii") de atitudinea ipotetică a unui participant la argumentare, ce tematizează pretenţii corespunzătoare de valabilitate normativă; poate fi explicat prin aceasta de ce „moral point of view", conceput în termeni de etica discursului, izvorăşte din faptul că structura convenţională a rolurilor devine reflexivă.

Această iniţiativă a teoriei acţiunii sugerează ideea că desfăşurarea perspectivelor socio-morale ar trebui înţeleasă în raport cu *descentrarea înţelegerii lumii.* în plus, ea concentrează atenţia pe structurile interacţiunii înseşi, în orizontul cărora tânărul învaţă constructiv conceptele de bază ale cognitivului social. Conceptul de acţiune comunicativă e apt să fie punctul de referinţă pentru o reconstrucţie a stadiilor interacţiunii. Aceste *stadii de interacţiune* pot fi descrise cu ajutorul structurilor perspectivelor, implementate în diverse tipuri de acţiune. Atâta vreme cât aceste perspective, integrate şi întruchipate în interacţiuni, se adaptează firesc ordinii logicii dezvoltării, stadiile judecăţii morale pot fi în cele din urmă întemeiate, în aşa fel încât să explicăm stadiile morale ale lui Kohlberg prin stadiile interacţiunii, trecând p te perspectivele sociale. Pasul următor are în vedere acest scop.

Voi aminti, pentru început, câteva rezultate ale teoriei acţiunii comunicative, pentru a arăta în cel fel conceptul de lume socială constituie o parte componentă a înţelegerii descentrate a lumii, aflată la baza acţiunii orientate pe înţelegere (II). Cercetările lui Flavell şi ale lui Selman asupra preluării de perspective trebuie să servească ca punct de plecare al analizei a două stadii de interacţiune; aici, voi urmări transformarea tipurilor preconvenţionale de acţiune pe ambele linii ale acţiunii strategice şi ale acţiunii reglementate de norme (III). Vreau apoi să explic apelând la analiza conceptelor: felul în care introducerea atitudinii ipotetice în acţiunea comunicativă face cu putinţă forma pretenţioasă de comunicare a discursului; cum rezultă punctul de vedere moral din faptul că „lumea socială" devine reflexivă; şi cum pot fi în cele din urmă explicate stadiile judecăţii morale, ■ trecând peste perspectivele sociale, prin stadiile de interacţiune (IV). Această întemeiere a stadiilor moralei, specifică logicii dezvoltării, trebuie confirmată prin cercetări empirice ulterioare; pentru moment, aş vrea să utilizez aceste consideraţii pentru a explica unele anomalii şi probleme nerezolvate cu care se confruntă acum teoria lui Kohlberg (V).

//. Despre structura perspectivelor acţiunii orientate pe înţelegere

Voi numi (1) câteva aspecte conceptuale ale acţiunii orientate pe înţelegere şi voi schiţa (2) felul în care aceste concepte ale lumii sociale şi ale acţiunii reglate de norme izvorăsc din descentrarea înţelegerii lumii.

(1) Am explicat în detaliu în alt loc conceptul acţiunii comunicative[17]; aş vrea aici să amintesc de punctele de vedere importante, din care am iniţiat această cercetare formal-pragmatică.

(a) Orientarea pe înţelegere versus orientarea pe succes. Interacţiunile sociale sunt mai mult sau mai puţin cooperante şi stabile, mai mult sau mai puţin conflictuale sau instabile. întrebarea din teoria societăţii, cum e posibilă ordinea socială, corespunde întrebării din teoria acţiunii, cum îşi pot coordona planurile (cel puţin doi) participanţi la interacţiune, astfel încât celălalt [Alter] să-şi poată „lega" acţiunile sale de acţiunile ego-ului într-o manieră nonconflictuală, evitând riscul unei suprimări a interacţiunii. în măsura în care actorii sunt orientaţi exclusiv pe *succes,* adică se orientează în funcţie de *consecinţele* acţiunii lor, ei încearcă să-şi atingă scopurile de acţiune prin aceea că influenţează din exterior, prin arme sau bunuri, ameninţând sau ispitind, definiţia conjuncturală, respectiv deciziile sau motivele oponentului lor. Coordonarea acţiunilor subiecţilor, care i-au în acest fel un contact *strategic* unul cu altul, depinde de felul în care se îmbină calculele egocentrice ce au în vedere beneficiul. Gradul de cooperare şi stabilitate rezultă atunci din contextele în care sunt prezente interesele participanţilor.

în raport cu aceasta, eu vorbesc despre acţiune *comunicativă,* arunci când actorii admit să-şi coordoneze intern planurile lor de acţiune şi îşi urmăresc scopurile doar cu condiţia unui *acord* asupra situaţiei şi a consecinţelor aşteptate, fie acesta unul deja existent sau unul ce trebuie negociat. în ambele cazuri, structura teleologică a acţiunii este deja pre-supusă, în măsura în care actorilor le este acordată facultatea de a acţiona în raport cu un scop şi interesul pentru realizarea planurilor lor de acţiune. *Modelul de acţiune strategică* poate însă să se mulţumească cu descrierea structurilor acţiunii orientate în mod nemijlocit pe succes, în timp ce *modelul acţiunii orientate pe înţelegere* trebuie să specifice condiţiile acordului obţinut în mod comunicativ, în care celălalt îşi poate lega acţiunile sale de cele ale ego-ului'[8].

(b) înţelegerea ca mecanism de coordonare a acţiunii. Conceptul acţiunii comunicative e în aşa fel gândit, încât momentele înţelegerii, ce asociază planurile de acţiune a diferiţi participanţi şi adaptează acţiunile ce urmăresc un scop la un context de interacţiune, nu pot fi reduse la o acţiune teleologică[19]. Procesele de înţelegere urmăresc obţinerea unui acord ce depinde de consimţământul motivat raţional dat cu privire la conţinutul unei exprimări. Acordul nu poate impresiona cealaltă parte, el nu poate fi impus oponentului prin manipulare: Ceea ce *în mod vădit* e produs prin influenţă externă nu poate fi *considerat* ca fiind un acord. Acesta se bazează întotdeauna pe convingeri comune. Producerea convingerilor poate fi analizată pe modelul luării de poziţie faţă de o ofertă dată printr-un act de vorbire. Actul de vorbire al unuia are succes doar dacă celălalt acceptă oferta conţinută în el, căci el ia o poziţie afirmativă, chiar dacă mereu într-o manieră implicită, faţă de o pretenţie de valabilitate care poate fi în principiu criticabilă[20].

(c) Situaţia acţiunii şi situaţia lingvistică. Dacă înţelegem în genere acţiunea ca fiind capacitatea de a avea control asupra situaţiilor, atunci conceptul de acţiune comunicativă scoate din noţiunea de control asupra situaţiei, pe lângă aspectul teleologic al realizării unui plan de acţiune, şi aspectul comunicativ al interpretării în comun a situaţiei, în genere producerea unui consens. *O situaţie* reprezintă un fragment dintr-o lume a vieţii, fragment delimitat în raport cu o temă. *Tema* apare în legătură cu interesele şi scopurile de acţiune ale participantului; ea circumscrie *domeniul de relevanţă* al obiectelor capabile să fie tematizate. *Planurile de acţiune* individuale accentuează tema şi determină *nevoia de înţelegere actuală,* ce trebuie satisfăcută prin travaliul de interpretare. Sub acest aspect, situaţia acţiunii este concomitent o situaţie lingvistică, în care cei ce acţionează adoptă alternativ *rolurile* deţinute *în comunicare* de vorbitori, expeditori şi de cei prezenţi. Acestor roluri le corespund *perspectivele participantului* avute de prima şi a doua persoană, cât şi perspectiva observatorului a celei de-a treia persoane, din care poate fi observată şi, prin aceasta, obiectualizată relaţia eu-tu ca o legătură intersubiectivă. Acest sistem de *perspective ale vorbitorului* e încrucişat cu un sistem de *perspective ale lumii* (vezi (g)).

(d) Fundalul lumii vieţii. Acţiunea comunicativă poate fi înţeleasă ca un proces circular, în care actorul este în acelaşi timp atât *iniţiatorul* ce controlează situaţiile prin acţiuni responsabile, cât şi *produsul* tradiţiilor în care stă, al grupelor solidare de care aparţine, şi al proceselor de socializare în care creşte.

în timp ce fragmentul relevant al lumii vieţii i se impune celui ce acţionează - aşa zicând, de la început - ca problemă pe care trebuie s-o rezolve într-o regie proprie, el e purtat *a tergo* de o lume a vieţii, care nu pregăteşte pentru procesele de înţelegere doar *contextul,* ci şi *resursele.* Lumea comună a vieţii pune la dispoziţie un stoc de evidenţe culturale, din care participanţii la comunicare îşi extrag, în eforturile lor de tălmăcire, modelul de interpretare asupra căruia au ajuns la consens.

Aceste supoziţii de fundal deţinute cultural sunt doar o componentă a lumii vieţii; chiar şi solidarităţile grupurilor unificate prin valori şi competenţele indivizilor socializaţi servesc, în alt fel decât tradiţiile culturale, ca resurse ale acţiunii orientate pe înţelegere[21].

(e) *Procesul de înţelegere între lume şi lume a vieţii. Lumea vieţii* constituie aşadar *contextul pveînţeles* intuitiv al situaţiei de acţiune; în acelaşi timp, ea oferă *resurse* pentru procesele de interpretare, prin care participanţii la comunicare caută să satisfacă

nevoia de înţelegere izvorâtă din situaţia de acţiune respectivă. Cei ce acţionează comunicativ trebuie însă *să se înţeleagă cu privire la ceva din lume,* atunci când vor să-şi realizeze prin consens planurile lor de acţiune pe baza unei situaţii de acţiune definite în comun. Ei presupun aici un concept de lume (ca totalitate a situaţiilor de fapt existente) ca acel sistem de referinţă, cu ajutorul căruia pot decide despre ce e vorba sau despre ce nu e vorba. înfăţişarea faptelor nu este, totuşi, decât una din mai multele funcţiuni ale înţelegerii lingvistice. Acţiunile lingvistice nu servesc doar înfăţişării (sau presupunerii) de stări şi evenimente, în care vorbitorul se raportează la ceva din *lumea obiectivă.* Ele servesc în acelaşi timp şi la producerea (sau înnoirea) relaţiilor interpersonale, în care vorbitorul se raportează la ceva din *lumea socială* a interacţiunilor reglementate legitim, precum manifestările trăirilor, adică autoreprezentării, în care vorbitorul se raportează la ceva din lumea *subiectivă* la care el are acces în mod privilegiat. Participanţii la comunicare pun la baza străduinţelor lor de înţelegere un sistem de referinţă format din exact trei lumi. în acest fel, un acord din lumea comunicativă cotidiană se poate baza, în acelaşi timp, pe o cunoaştere propoziţională împărtăşită intersubiectiv, pe o concordanţă normativă şi pe o încredere reciprocă.

(f) *Relaţiile lumii şi pretenţiile de valabilitate.* Faptul că participanţii la comunicare ajung la un acord se măsoară după luările de poziţie prin Da sau Nu prin care destinatarul acceptă sau respinge pretenţiile de valabilitate ridicate de vorbitor. în atitudinea orientată pe înţelegere vorbitorul, prin *fiecare exprimare* inteligibilă, pretinde

- că enunţul făcut este adevărat (respectiv că sunt atinse premisele existenţei unui conţinut propoziţional amintit);
- că acţiunea lingvistică este corectă în raport cu un context normativ existent (respectiv că este legitim contextul normativ pe care îl umplu); şi
- că intenţia vorbitorului care a fost arătată este înţeleasă aşa cum a fost exprimată.

Cine respinge o ofertă inteligibilă dată printr-un act de vorbire contestă validitatea exprimării prin cel puţin unul din aceste trei aspecte: al *adevărului, corectitudinii* şi *autenticităţii.* El arată prin acest „Nu" faptul că exprimarea nu satisface cel puţin una din funcţiile ei (de prezentare a situaţiilor de fapt, de asigurare a relaţiilor interpersonale sau de manifestare a trăirilor), întrucât ori nu e în armonie cu lumea situaţiilor de fapt existente, ori cu lumea *noastră* a relaţiilor interpersonale reglementate legitim, ori cu lumea particulară a trăirilor subiective. în comunicarea normală cotidiană, aceste aspecte nu sunt diferenţiate în mod clar; în cazul disensiunii şi al problematizării obstinate, vorbitorii competenţi pot diferenţia între *relaţii* particulare *ale lumii,* pot *tematizz pretenţii de valabilitate* particulare şi pot lua atitudine faţă de ceva întâlnit, indiferent dacă e obiectiv, normativ sau subiectiv.

(g) *Perspectivele lumii.* Dacă explicăm acum structurile acţiunii orientate pe înţelegere din punctele de vedere exprimate în (a) până la (c), putem cunoaşte *opţiunile* de care dispune un vorbitor competent, ca urmare a acestei analize. El are de ales în mod principial între *un mod cognitiv, interactiv şi expresiv de utilizare a limbajului,* şi între clasele corespunzătoare ale *acţiunii lingvistice constative, regulative şi reprezentative,* pentru a se concentra asupra unui aspect al pretenţiei universale de valabilitate, fie asupra chestiunilor de adevăr, asupra celor legate de dreptate sau de gust, respectiv asupra chestiunilor legate de expresia personală. El are de ales între *trei* atitudini *fundamentale* şi între perspectivele corespunzătoare ale lumii. Dincolo de acest lucru, înţelegerea descentrată a lumii îi permite să adopte faţă de natura exterioară nu doar o atitudine *obiectivatoare,* ci şi una *conformă cu normele,* respectiv una *expresivă;* faţă de societate nu doar o atitudine conformă cu normele, ci şi una obiectivatoare, respectiv una expresivă; şi faţă de natura interioară nu doar o atitudine expresivă, ci şi una obiectivatoare, respectiv una conformă cu normele.

(2) O *înţelegere descentrată a lumii* presupune, prin urmare, o diferenţiere a relaţiilor lumii, a pretenţiilor de valabilitate şi a atitudinilor fundamentale. Acest proces se originează într-o *diferenţiere între lumea*

vieţii *şi lume.* în orice proces de comunicare făcut conştient se repetă întrucâtva această diferenţieze, asimilată anevoios în ontogeneza facultăţii de vorbire şi acţiune. De

fundalul difuz, prezent doar în mod intuitiv şi absolut cert al lumii vieţii, se desprind sferele aceluia *asupra* căruia poate fi atins un acord failibil. Cu cât merge mai departe această diferenţiere, cu atât mai clar se pot desparte cele două: pe de o parte, orizontul de-la-sine-înţelesurilor neîndoielnice, împărtăşite intersubiectiv şi netematizate, pe care îl păstrează în spate participanţii la comunicare; iar pe de altă parte, ceea ce ei au în faţă ca şi conţinut al comunicării lor, constituit intramundan - obiecte pe care le pot percepe şi manipula, norme obligatorii, pe care le pot respecta sau încălca, trăiri accesibile în mod privilegiat, pe care le pot manifesta. Pe măsură ce participanţii la comunicare îl înţeleg pe acela asupra căruia se înţeleg, ca pe *ceva din lume,* separat de fundalul lumii vieţii, ca ceva ieşit din această lume a vieţii, *ceea ce e cunoscut* în mod explicit se separă de *certitudinile* rămase implicite, conţinuturile comunicative iau caracterul unei cunoaşteri legate de un potenţial de temeiuri, care pretinde validitate şi care poate fi criticat, adică contestat cu temeiuri[22].

în contextul nostru e important să distingem perspectivele lumii de perspectivele pe care le au vorbitorii. Pe de o parte, participanţii la comunicare trebuie să aibă competenţa de a adopta, în caz de nevoie, o atitudine obiectivatoare faţă de situaţiile de fapt existente, una conformă cu regulile faţă de relaţiile interpersonale legitim reglementate şi una expresivă faţă de propriile trăiri (şi să varieze încă o dată aceste trei atitudini faţă de fiecare din cele trei lumi). Pe de altă parte, pentru a se putea *înţelege cu privire la ceva* din lumea obiectivă, socială şi subiectivă, ei trebuie să poată adopta şi atitudinile legate de rolurile de comunicare ale primei, ale celei de-a doua şi ale celei de-a treia persoane.

înţelegerea descentrată a lumii este caracterizată printr-o *structură complexă a perspectivelor* ce le *integrează pe amândouă:* atât *perspectivele* întemeiate în sistemul de referinţă formal al celor trei lumi şi *legate de atitudinile faţă de lume,* cât şi *perspectivele* gândite în situaţia lingvistică însăşi şi *legate de rolurile de comunicare.* Noţiunile gramaticale corelative ale acestor perspective ale lumii şi ale vorbitorului sunt, pe de o parte, cele trei moduri fundamentale de utilizare a limbajului şi, pe de altă parte, sistemul pronumelor personale.

Decisiv pentru problema noastră este însă faptul că o dată cu *dezvoltarea* acestor structuri a perspectivelor obţinem şi cheia pentru întemeierea stadiilor morale la care năzuim prin mijloacele logicii dezvoltării.

înainte de a începe în paragrafele următoare cercetări similare, aş vrea să indic ideile de bază de care mă las condus în cele ce urmează.

Sunt convins că *ontogeneza perspectivelor vorbitorului şi ale lumii,* ontogeneza ce a dus la o înţelegere descentrată a lumii, poate fi lămurită numai în legătură cu dezvoltarea structurilor de interacţiune corespunzătoare. Dacă pornim, ca şi Piaget, de la acţiune, adică de la *dezbaterea activă* a unui subiect cu *lumea sa înconjurătoare,* subiect *ce învaţă constructiv,* atunci apare ideea că sistemul de perspective se dezvoltă din două rădăcini: pe de o parte, din perspectiva observatorului pe care copilul o obţine prin contactul de percepţie şi manipulare cu lumea sa fizică înconjurătoare, cât şi, pe de altă parte, din perspectivele de tipul eu-tu de relaţie reciprocă, pe care copilul le practică prin contactul mijlocit simbolic cu persoanele de referinţă (în cadrul interacţiunii socializatoare). Perspectiva observatorului se consolidează mai târziu în atitudinea obiectivatoare faţă de natura exterioară (respectiv faţă de lumea situaţiilor de fapt existente), în timp ce perspectivele de tipul eu-tu se aşază definitiv în acele atitudini ale primei şi celei de-a doua persoane, legate de rolurile de comunicare ale vorbitorului şi ascultătorului. Ele îşi datorează această stabilitate unei transformări şi diferenţieri a perspectivelor originare: perspectiva observatorului se inserează în sistemul de perspective ale lumii; iar perspectivele de tipul eu-tu se întregesc într-un sistem de perspective ale vorbitorului. Dezvoltarea structurilor de interacţiune poate servi aici ca fir conducător în reconstrucţia acestor procese.

în al doilea rând, voi urmări ipoteza conform căreia *întregirea siste- ■ mului de perspective ale vorbitorului* se petrece în două mari momente de dezvoltare. Stadiul preconvenţional a interacţiunii poate fi înţeles, pe considerente structurale, ca implementare în tipuri de acţiune a perspectivelor de tipul eu-tu exersate peste rolurile de vorbitor şi ascultător. Introducerea perspectivei observatorului în domeniul interacţiunii şi asocierea perspectivei observatorului la perspectivele de tipul eu-tu fac

posibilă transpunerea la un nou nivel a coordonării acţiunii. Sistem complet de perspective ale vorbitorului reiese din ambele transformări: rolurile de comunicare ale primei, ale celei de-a doua şi ale celei de-a treia persoane se îmbină abia după trecerea la stadiul convenţional al interacţiunii.
Sistemul de perspective ale lumii se completează în alt mod. Pentru a reconstrui acest proces, putem să ne legăm de observaţia că în stadiul convenţional al interacţiunii apar două noi tipuri de acţiune: acţiunea strategică şi interacţiunea condusă de norme. Atunci când copilul, o dată cu integrarea perspectivei observatorului în domeniul interacţiunii, învaţă să

perceapă interacţiunile - şi participarea la ele - ca procese din lumea obiectivă, pe linia comportamentul bazat pe interes din timpul conflictului poate apare un tip de acţiune orientat doar pe succes. Prin exersarea acţiunii strategice apar însă, concomitent, alternative ale acţiunii nonstrategice. îndată ce *percepţia* interacţiunilor sociale se diferenţiază în acest sens, tânărul nu se poate sustrage imperativului de a reorganiza la nivelul convenţional şi tipurile acţiunii nonstrategice, râmase oarecum în urmă. în această situaţie, o lume socială a interacţiunilor conduse de norme şi capabile să fie tematizate se desparte de fundalul lumii vieţii.
Aş vrea de aceea, în al treilea rând, să urmăresc ipoteza potrivit căreia introducerea perspectivei observatorului domeniul de interacţiune iniţiază de asemenea constituirea unei lumi sociale - şi evaluarea acţiunilor în funcţie de respectarea şi încălcarea normelor recunoscute social. O lume socială constă pentru cei ce iau parte la ea din chiar normele care stabilesc ce interacţiuni aparţin totalităţii de relaţii interpersonale autorizate; toţi actorii pentru care e valabil un asemenea set de norme aparţin aceleiaşi lumi sociale. De conceptul de lume socială este legată şi atitudinea conformă cu normele, adică *perspectiva* din care un vorbitor se raportează la normele recunoscute[23]. Conceptele fundamentale social-cognitive ale lumii sociale şi interacţiunea condusă de norme se formează aşadar în cadrul unei înţelegeri descentrate a lumii, ce se datorează diferenţierii în perspective ale vorbitorului şi perspective ale lumii. Aceste premise foarte complicate ale perspectivelor sociale ale lui Kohlberg ar trebui să ne ofere în cele din urmă firul conducător, pentru a reduce stadiile judecăţii morale la stadiile de interacţiune.
în cele ce urmează nu e vorba decât de a face plauzibile tocmai premisele acum dezvoltate ale ontogenezei perspectivelor vorbitorului şi ale lumii; ne bazăm pentru aceasta pe cercetări empirice existente. O asemenea reconstrucţie ipotetică poate să conducă, în cel mai bun caz, cercetările ulterioare. Fireşte, ipotezele noastre pretind o diferenţiere nu tocmai uşor de operaţionalizat între (a) rolurile de comunicare şi perspectivele vorbitorului, (b) implementarea acestor perspective ale vorbitorului în diverse tipuri de interacţiune şi (c) structura perspectivelor unei înţelegeri a lumii, ce permite alegerea între atitudinile fundamentale faţă de lumea obiectivă, socială şi subiectivă. Sunt conştient de dificultatea ce rezultă din faptul că trebuie să *adaug* din exterior punctele de vedere analitice (a) până la (c) la materialul găsit în cercetările de până acum.

///. Integrarea perspectivelor participantului şi ale observatorului şi transformarea tipurilor preconvenţionale de acţiune

Pentru început, voi interpreta stadiile preluării de perspective ale lui Selman sub aspectul în care se edifică pas cu pas un sistem de perspective ale vorbitorului complet reversibile (1). în continuare, voi descrie patru tipuri diferite de interacţiuni în care se materializează perspectivele de tipul eu-tu, pentru a arăta apoi, cu ajutorul transformării în acţiune strategică a comportamentului bazat pe interes din timpul conflictului, ce înseamnă introducerea perspectivei observatorului în domeniul interacţiunii (2). în final, voi reconstrui transformarea în acţiune reglată de norme a acţiunii bazate pe interes şi a comportamentului bazat pe interes din timpul cooperării, pentru a demonstra faptul că doar pe această linie se poate elabora structura perspectivelor unei acţiuni orientate pe înţelegere (3).

(1) în expunerea sa, Selman caracterizează cele trei stadii ale preluării de perspective cu ajutorul noţiunilor de persoane şi relaţie[24].

Tabelul 3. Perspectivele acţiunii ale lui Selman

Nivelul 1: Preluarea diferenţiată şi subiectivă a perspectivei, (aprox. de 5 la 9 ani)
Noţiunea de persoane: diferenţiată. La nivelul 1, progresul conceptual cheie îl constituie diferenţierea clară între caracteristicile fizice şi psihologice ale persoanelor. Ca rezultat, sunt diferenţiate actele intenţionale şi neintenţionale, fiind produsă conştiinţa faptului că fiecare persoană are o unică viaţă psihologică, subiectivă şi ascunsă. Exprimările gândului, părerii sau ale sentimentului sunt văzute totuşi ca fiind unitare, şi nu amestecate.
Noţiunea de relaţii: subiectivă. Perspectivele subiective asupra sinelui şi a celorlalţi sunt diferenţiate în mod clar şi recunoscute ca fiind în mod potenţial diferite. Totuşi, exprimarea subiectivă a altuia este încă gândită ca fiind recognoscibilă prin simpla observare fizică. Asocierea perspectivelor e gândită în termeni unilaterali, unidirecţionali, în termenii unei perspective asupra unui actor şi a impactului asupra acestuia. De exemplu, în această simplă concepţie unilaterală a asocierii de perspective şi a cauzalităţii interpersonale, un cadou face pe cineva fericit. Acolo unde *există* vreo înţelegere a reciprocităţii bilaterale, acest lucru este limitat la aspectul

material - copilul lovit loveşte înapoi. Indivizii sunt văzuţi ca răspunzând la o acţiune printr-o acţiune similară.
Nivelul 2: Preluarea autoreflexivă/a celei de-a doua persoane şi reciprocă a perspectivei (aprox. între 7 şi 12 ani)
Noţiunile de persoane: autoreflexivă/persoana a doua. Progresele conceptuale cheie de la nivelul 2 sunt abilitatea crescută a copilului de a păşi mental în afara lui şi de a prelua o perspectivă autoreflexivă, a celei de-a doua persoane, asupra lui însuşi şi a gândurilor şi acţiunilor sale *şi* asupra cunoaşterii faptului că şi ceilalţi pot la fel de bine să le facă. Exprimările gândurilor şi sentimentelor persoanei sunt văzute ca fiind potenţial diverse, de exemplu, curios, speriat şi fericit, dar formând grupuri de aspecte reciproc izolate şi secvenţiale, de exemplu, foarte curios şi fericit, dar puţin speriat. Atât şinele cât şi ceilalţi sunt înţeleşi ca fiind capabili să facă lucruri (acţiuni deschise) pe care e posibil să le nu dorească să le facă (să le intenţioneze). Persoanele sunt înţelese ca având o orientare dublă, dispusă social: manifestarea vizibilă, probabil pentru spectacol, şi realitatea ascunsă *mai adevărată.*
Noţiunile de relaţii: reciproce. Diferenţele dintre perspective sunt văzute în mod relativist din cauza recunoaşterii - de nivel 2-a unicităţii setului ordonat de valori şi scopuri a fiecărei persoane. O nouă reciprocitate bilaterală este semnul noţiunilor de nivel 2 despre relaţii. E o reciprocitate de gânduri şi sentimente, şi nu doar de acţiuni. Copilul se pune în locul altcuiva şi îşi dă seama că celălalt va face la fel. în termeni mecanici-logici stricţi, copilul vede acum posibilitatea regresului infinit al preluării de perspective (Ştiu că ştie că ştiu că ştie... etc.) Copilul îşi mai dă seama că distincţia între manifestarea exterioară şi realitatea interioară înseamnă că persoanele pot înşela pe ceilalţi în privinţa stării lor interioare, ce pune limite exacte în preluarea perspectivei interioare a altuia. în esenţă, reciprocitatea bilaterală a acestui nivel are ca rezultat practic destinderea, în care ambele părţi sunt satisfăcute, dar într-o izolare relativă: doi indivizi se văd pe ei înşişi dar şi pe celalalt, nu însă şi sistemul relaţional dintre ei.
Nivelul 3: preluarea de perspectivă mutuală şi specifică celei de-a treia persoane (aprox. între 10 şi 15 ani)
Noţiunile de persoane: a treia persoană. Persoanele sunt văzute de tânărul adolescent aflat la nivelul 3 ca sisteme de atitudini şi valori destul de consistente pe termen lung, aflându-se în opoziţie cu stările de la nivelul 2,

ce se pot schimba la întâmplare. Progresul conceptual critic este faţă de abilitatea de a prelua cu adevărat perspectiva celei de-a treia persoane, de a păşi afară nu numai din

perspectiva sa proprie imediată, dar şi afară din sine ca sistem al totalităţii. Sunt produse noţiuni despre ceea ce am putea numi „un eu observant", aşa cum adolescenţii se văd simultan ca fiind atât actori cât şi obiecte, acţionând şi reflectând simultan la efectele acţiunii asupra lor înşişi, reflectând la sine în interacţiune cu sine.
Noţiunile de relaţii: mutuale. Perspectiva celei de-a treia persoane permite mai mult decât simpla preluare a perspectivei altuia asupra sinelui; adevărata perspectivă a celei de-a treia persoane asupra relaţiilor caracteristice la nivelul 3 include şi coordonează *simultan* perspectivele sinelui şi ale celorlalţi, iar astfel sistemul, sau situaţia, şi toate părţile sunt văzute din perspectiva celei de-a treia persoane sau dintr-o altă perspectivă generalizată. în timp ce la nivelul 2, regresul infinit era într-adevăr evident, implicaţiile lui nu erau aşa. La nivelul 3, limitările şi inutilitatea încercărilor de a înţelege interacţiunile pe baza modelului regresului infinit devin evidente; perspectiva celei de-a treia persoane de la acest nivel permite adolescentului păşirea abstractă în afara interacţiunii interpersonale, coordonarea simultană şi mutuală şi luarea în considerare a perspectivelor proprii şi ale celorlalţi (şi a interacţiunilor lor). Subiecţii ce gândesc la acest nivel văd necesitatea de a coordona perspective reciproce şi cred că satisfacţia socială, înţelegerea sau deciziile trebuie să fie reciproce şi coordonate în aşa fel încât să fie autentice şi efective. Relaţiile sunt privite ca fiind sisteme actuale în care gândurile şi experienţele sunt mutual împărtăşite[25].
Pentru grupa de vârstă cuprinsă între 5 şi 9 ani[26], procesul de asimilare a limbajului este terminat. Preluarea incompletă de perspective, caracteristică primului stadiu, stă deja pe un soclu stabil de intersubiectivitate, mijlocită lingvistic. Dacă plecăm, ca şi G.H. Mead, de la faptul că persoana tânără dobândeşte înţelegerea semnificaţiilor identice, adică convenţiile valabile intersubiectiv asupra semnificaţiilor, prin aceea că el preia în mod repetat, în contextul de interacţiune, perspectivele şi atitudinile unei persoane de referinţă, atunci dezvoltarea cercetată de Selman a perspectivelor *acţiunii* se adaugă unei istorii deja terminate a preluării de perspective în domeniul perspectivelor lingvistice. Copilul ce poate vorbi a învăţat deja felul în care se adresează, cu intenţie comunicativă, unui ascultător şi felul în care, invers, se înţelege ca destinatar al unei asemenea exprimări. O relaţie reciprocă de tipul eu-tu apare între vorbitor şi ascultător, de îndată ce copilul poate distinge rostirea şi acţiunea. El distinge apoi înţelegerea cu un ascultător, aşadar

acţiunile lingvistice şi echivalentele lor, de acţiunile influenţării unui obiect fizic sau social. Astfel, situaţia de plecare cu care au început reflecţiile noastre e caracterizată prin aceea că relaţia reciprocă dintre vorbitor şi ascultător se stabileşte la nivelul *comunicării,* nu însă şi la nivelul *acţiunii.* Copilul înţelege ceea ce celălalt (Alter) *vizează* prin enunţuri, cereri, anunţuri şi dorinţe, şi ştie cum *înţelege* el exprimările eului. Această reciprocitate dintre perspectivele vorbitorului şi ale ascultătorului, ce se raportează la *ceea ce e spus,* nu înseamnă încă o *reciprocitate a orientărilor de acţiune,* ea nu se extinde în mod automat asupra structurii aşteptării unuia ce acţionează, asupra perspectivelor din care actorii îşi proiectează şi urmăresc planurile lor de acţiune. *Coordonarea planurile de acţiune* cere o *încrucişare a perspectivelor acţiunii,* trecând peste reciprocitatea perspectivelor vorbitorului. Din acest punct de vedere, stadiile lui Selman pot fi interpretate în felul următor[27].
Pentru *primul stadiu,* Selman postulează faptul că el, copilul, distinge într-adevăr între perspectivele acţiunii şi ale interpretării, specifice diverşilor participanţi la interacţiune, însă este incapabil încă, atunci când evaluează acţiunile altora, să-şi păstreze propriul punct de vedere şi, în acelaşi timp, să se transpună în situaţia celuilalt. De aceea nici nu poate să-şi evalueze acţiunile sale proprii din punctul de vedere al celuilalt[28]. Copilul începe să diferenţieze între lumea exterioară şi lumea interioară la care are un acces privilegiat; lipsesc însă noţiunile social-cognitive fundamentale pentru lumea normativului, pe care Kohlberg le stabileşte pentru stadiul convenţional al perspectivelor sociale. în acest stadiu, copilul utilizează corect propoziţiile ce exprimă un enunţ, o cerere, o dorinţă sau o intenţie. El nu asociază, totuşi, nici un sens clar de propoziţii normative; imperativele nu sunt deosebite în funcţie de ocurenţa faptului că vorbitorul asociază de ele o pretenţie de putere subiectivă sau o pretenţie de valabilitate normativă, adică impersonală[29].
Primul pas înspre coordonarea planurilor de acţiune ale diferiţilor participanţi la

interacţiune pe baza unei definiţii comune a situaţiei constă, aşadar, în a *extinde relaţia reciprocă dintre vorbitor şi ascultător la relaţia dintre actori,* ce interpretează din diferite perspective *situaţia de acţiune* comună, în lumina propriilor lor planuri. Nu e nici o întâmplare faptul că Selman desemnează acest stadiul al preluării de perspective prin perspectiva „celei de-a doua persoane". O dată cu trecerea *la al doilea stadiu,* tânărul învaţă să lege de ambele părţi orientările de acţiune ale vorbitorului şi ale ascultătorului. El poate să se transpună în perspectiva acţiunii celuilalt şi ştie că şi celălalt se poate transpune în perspectiva acţiunii sale, adică a

eului său; eul şi celălalt pot adopta faţă de orientarea proprie de acţiune atitudinea celuilalt. Pentru coordonarea *acţiunii* eficiente devin rolurile de *comunicare* ale primei şi ale celei de-a doua persoane. Structura perspectivelor din atitudinea performativă a unui vorbitor nu mai este determinantă doar pentru înţelegere ci şi pentru interacţiunea însăşi. Prin aceasta se implementează în acţiune perspectivele de tipul eu-tu ale vorbitorului şi ascultătorului, într-un mod eficient sub aspectul coordonării.
Această structură a perspectivelor se modifică din nou, o dată cu trecerea la cel de-al *treilea stadiu,* prin aceea că perspectiva observatorului e introdusă în domeniul interacţiunii. Fireşte, copiii utilizează de multă vreme în mod corect pronumele persoanei a treia, în măsura în care se înţeleg *cu privire la* alte persoane, cu privire la exprimările lor, la relaţiile lor de proprietate ş.a.m.d. Ei pot adopta chiar o atitudine obiectivatoare faţă de evenimentele şi lucrurile ce pot fi percepute şi manipulate. Tinerele persoane învaţă însă să se reîntoarcă dintr-o asemenea perspectivă de observator la relaţia interpersonală, pe care o acceptă printr-o atitudine performativă cu un alt participant la interacţiune. Pe aceasta ei o asociază atitudinii neutre a unei persoane prezente neimplicate, care urmăreşte procesul de comunicare din rolul de spectator. Cu această premisă, *reciprocitatea orientărilor acţiunii* - produse în stadiul precedent - poate fi *obiectualizată* şi conştientizată în *legătura ei sistematică.* Completarea sistemului de perspective ale acţiunii înseamnă în acelaşi timp actualizarea sistemului complet de perspective ale vorbitorului - gândite în gramatica pronumelui personal -, sistem ce face cu putinţă un nou nivel de organizare a dialogului[30]. Această nouă structură constă în aceea că încrucişarea reciprocă a orientărilor de acţiune ale primei persoane şi ale celei de-a doua poate fi înţeleasă ca atare din perspectiva unei a treia persoane. îndată ce interacţiunea e restructurată în acest sens, participanţii pot nu doar *să-şipreia* perspectivele acţiunii în mod reciproc, ci pot *schimba* perspectivele participantului pe perspectivele observatorului, transformân-du-le unele în altele. în acest al treilea stadiu, al preluării de perspective, e ridicat edificiul „lumii sociale", pregătit în stadiul al doilea. înainte de a arăta acest lucru, trebuie să arăt mai întâi tipurile de interacţiune, ce se transformă în acţiune strategică, respectiv în acţiune condusă de norme, la trecerea de la stadiul al doilea la cel de-1 treilea.
(2) Selman şi-a elaborat iniţial teoria pe baza interviurilor clinice, ce au urmat prezentării a două filme. în centrul unuia din aceste două filme stătea Holy, o domnişoară de 8 ani; dilema la care a ajuns reflecta conflictul

dintre o promisiune, pe care tatăl ei a smuls-o de la ea, şi relaţia ei cu prietena sa, pe care trebuia s-o ajute[31]. Istoria este astfel gândită încât în acest conflict ambele sisteme de acţiune, de care copilul aparţine, se ciocnesc unul cu altul: familia şi grupul prietenilor. J. Youniss a comparat pe considerente structurale relaţiile sociale ce există, pe de o parte, între adulţi şi copii, şi între cei de aceeaşi vârstă, pe de altă parte[32]. El le caracterizează cu ajutorul a diferite forme de reciprocitate. Forma nesimetrică a reciprocităţii, anume o *complementaritate între aşteptări comportamentale diferite,* se pune mai degrabă în condiţiile existenţei unui grad diferit de autoritate, aşadar în familie, în timp ce în condiţiile unor relaţii egalitare de prietenie există mai degrabă o *simetrie între aşteptări comportamentale de acelaşi fel.* Pentru coordonarea acţiunii, complementaritatea bazată pe autoritate are drept consecinţă faptul că unul controlează contribuţia la interacţiune a celuilalt; dimpotrivă, o reciprocitate bazată pe interes face ca cei ce participă să-şi controleze reciproc contribuţiile pe care le aduc în interacţiune. Evident, relaţii sociale complementare, bazate pe autoritate, şi cele simetrice, bazate pe interes, determină două *tipuri diferite de interacţiune,* ce pot întruchipa *aceeaşi*

structură a perspectivelor, anume acea reciprocitate a perspectivelor acţiunii ce caracterizează stadiul al doilea de preluare de perspective al lui Selman. în ambele tipuri de acţiune sunt implementate perspectivele de tipul eu-tu pe care le preiau vorbitorul şi ascultătorul unul în raport cu altul. După Selman, copilul dispune în acest stadiu de noţiuni analoage structural de aşteptare comportamentală, de autoritate, de motiv al acţiunii şi de capacitate de acţiune. Această dotare social-cognitivă îngăduie o diferenţiere între lumea exterioară şi interiorul unei persoane, atribuirea de intenţii şi orientări în funcţie de nevoi şi deosebirea între acţiuni intenţionate şi acţiuni neintenţionate. Copiii dobândesc prin aceasta şi capacitatea de a conduce interacţiuni, trecând eventual peste manevra de diversiune.

în relaţiile cooperante, participanţii renunţă la mijlocul diversiunii, în relaţiile bazate pe autoritate, partea dependentă nu poate recurge la diversiune, nici în caz de conflict... Opţiunea unei influenţări a comportamentului celuilalt există doar cu condiţia ca eul să interpreteze (a) relaţia socială ca fiind simetrică şi (b) situaţia acţiunii din punctul de vedere al nevoilor conflictuale. Acest *comportament concurenţial* reclamă *influenţarea reciprocă* a eului şi a celuilalt. Acest tip de concurenţă poate fi întâlnit, fireşte, şi în cadrul instituţional al familiei, aşadar cu condiţia existenţei unui grad diferit de autoritate obiectivă între generaţii; atunci însă, copilul se comportă faţă de cei ce aparţin generaţiei mai mari ca şi cum între ei ar exista o relaţie

simetrică. Se recomandă, de aceea, distingerea tipurilor preconvenţionale de acţiune nu în funcţie de sistemele de acţiune, ci în funcţie de considerentele formelor de reciprocitate:

Tabelul 4. Tipurile preconvenţionale de acţiune

^^^^ Orientarea pe ^^\^^ acţiune Forma ^^^-^ reciprocităţii ^^^^	Cooperare	Conflict
Complementaritate bazată pe autoritate	1	2
Simetrie bazată pe interes	3	4

în cazurile 2 şi 4, conflictele sunt rezolvate prin diferite strategii. în cazul unei dependenţe pe care copilul a sesizat-o, el va încerca să rezolve conflictul dintre propriile nevoi şi obligaţiile faţă de celălalt prin evitarea sancţiunilor cu care a fost ameninţat; el îşi va orienta acţiunea în funcţie de consideraţiile ce se aseamănă în structura lor cu primul stadiu moral al lui Kohlberg (Tab. 1). Dimpotrivă, în cazul unei distribuiri egale a puterii, copilul poate încerca să facă uz de posibilităţile de inducere în eroare ce există în relaţiile simetrice. J. H. Flavell a simulat acest caz cu ajutorul experimentului cu moneda[33].

Cercetarea psihologică a preluării de perspective a început mai întâi cu acest caz special, adică cu unul din cele patru tipuri de interacţiuni. După cum se ştie, Flavell a ales pentru experimentul său următorul aranjament: sub două ceşti răsturnate era ascunsă o sumă de bani (un bănuţ, respectiv, doi bănuţi), indicată în mod vizibil pe fundul întors în sus al ceştii. Subiecţilor li se arată că între etichetă şi suma de bani ascunsă sub ceaşcă există o relaţie ce poate fi schimbată după plac. Sarcina constă în a împărţi pe ascuns sumele de bani în aşa fel încât o persoană chemată să aleagă ceaşca cu suma mai mare de bani să se înşele şi să rămână cu mână goală. Experimentul este astfel gândit, încât subiecţii acceptă cadrul comportamentului competiţional elementar şi încearcă să *influenţeze în mod*

indirect deciziile celuilalt. în acest cadru, participanţii pleacă de la faptul că (a) fiecare îşi urmează doar propriile lui interese - financiare sau altele; că (b) ambii cunosc interesele celuilalt; că (c) o înţelegere directă este exclusă; că (d) diversiunile sunt necesare, în orice caz admisibile pentru amândoi şi că (e) nu apar în sfera jocului pretenţiile de valabilitate normativă, ce ar putea fi legate de regulile de joc. Sensul jocului e clar: celălalt va încerca să aibă un câştig maxim, iar eul trebuie să împiedice să se întâmple aşa ceva. Dacă subiecţii dispun de structura perspectivelor, pe care Selman le asociază cu stadiul al doilea, ei vor alege *strategia B* a lui Flavell. Copilul presupune că celălalt se lasă condus de aspectul financiar şi va căuta doi bănuţi sub ceaşca cu eticheta „un bănuţ" spunându-şi: celălalt pleacă de la ideea că vreau să-1 induc în eroare şi că, prin urmare, *nu* voi pune doi bănuţi sub ceaşca cu eticheta „doi bănuţi".
Acesta este un exemplu creat experimental pentru comportamentul competiţional în care se materializează perspectivele reciproce de tipul eu-tu (cazul 4, tab. 4). Pe linia acestui tip de acţiune se poate urmări tran«formarea stadiului preconvenţional de interacţiune. îndată ce subiecţii dispun de o structură de perspective, asociată de Selman stadiului al treilea, ei vor alege *strategia C* a lui Flavell. Ei vor învârti în continuare spirala reflecţiei şi vor ţine seama de faptul că celălalt vede şi el strategia B a eului (şi reciprocitatea perspectivelor acţiunii ce îi stă la bază). Copilul ajunge să înţeleagă acest lucru, de îndată ce poate obiectualiza, din perspectiva unui observator, relaţiile reciproce dintre eu şi celălalt, şi le poate privi ca un sistem. în mod principial, el atunci e chiar în situaţia de a cunoaşte structura acestui joc de două persoane: presupunând că ambii participanţi se comportă r-aţional, probabilitatea de câştig şi pierdere e egal împărţită, aşa încât eul poate lua atât o decizie cât şi pe cealaltă.
Strategia C caracterizează, aşadar, o acţiune ce e posibilă în stadiul convenţional al interacţiunii abia atunci când, aşa cum am propus, pentru acest stadiu e necesară structura complexă a perspectivelor specifică stadiului al treilea al lui Selman[34]. Din acest punct de vedere, transformarea comportamentului preconvenţional competiţional în acţiune strategică poate fi caracterizată prin coordonarea perspectivelor observatorului şi ale participantului.
Conceptul de subiect ce acţionează se modifică, în măsura în care eul se găseşte de acum înainte în situaţia de a atribui celuilalt un model atitudinalşi preferenţial stabil în timp. Celălalt, care părea că se orientează până acum inteligent în funcţie de interesele şi nevoile sale schimbătoare, e
perceput acum ca un subiect ce respectă în mqd intuitiv regulile alegerii raţionale. Dincolo de aceasta, nu e nevoie de *nici o* modificare structurală a dotării social-cognitive. în toate celelalte privinţe, inventarul preconvenţional e suficient chiar şi pentru cei ce acţionează strategic; pentru ei e de ajuns să deducă aşteptările comportamentale din intenţiile atribuite, să înţeleagă motivele prin noţiunile unei orientări în funcţie de răsplată şi pedeapsă, şi să interpreteze autoritatea ca o facultate de a pune sancţiuni pozitive sau negative, respectiv de a ameninţa cu ele. (Tab. 5)
Spre deosebire de comportamentul competiţional elementar (cazul 4, Tab. 4), *celelalte* trei tipuri preconvenţionale de acţiune (cazurile 1-3, Tab. 4) nu pot fi transpuse prin aceleaşi mijloace simple în stadiul convenţional al interacţiunii.
(3) Până acum am urmărit felul în care se diferenţiază tipul strategic de acţiune pe linia comportamentului competiţional. Potrivit ipotezei preferate de mine, trecerea în stadiul convenţional al interacţiunii are loc prin faptul că perspectiva observatorului se schimbă împreună cu perspectivele de tipul eu-tu într-un sistem de perspective de acţiune, transformabile una în alta. în acelaşi timp, sistemul de perspective ale vorbitorului se întregeşte; prin aceasta, organizarea dialogului atinge un nou nivel. Nu e cazul să ne mai intereseze dezvoltarea facultăţilor comunicative. Aş vrea, mai degrabă, să cercetez felul în care se modifică celelalte tipuri preconvenţionale de acţiune (cazurile 1-3 din Tab. 4) la trecerea în stadiul convenţional al interacţiunii.
Mă limitez iarăşi la trăsăturile structurale şi las deschisă problema felului în care poate fi explicată dinamica restructurării perspectivelor de acţiune. Aş vrea să separ în mod analitic calea de dezvoltare a acţiunii reglementate de norme şi a celei strategice. Punctul de plecare problematic ar fi caracterizat de faptul că:
-puterea, ce controlează acţiunea, a autorităţii persoanelor de referinţă sau aceea a

orientării directe în funcţie de propriile nevoi nu mai e suficientă, pentru a satisface nevoia de coordonare acumulată;

- comportamentul competiţional este transpus deja în acţiune strategică şi, prin urmare, separat de orientarea *directă* în funcţie de propriile nevoi;
- apare o polarizare între atitudinile orientate pe succes şi pe înţelegere, ce determină şi normalizează în acelaşi timp, cu şi fără posibilităţile de inducere în eroare, alegerea între tipuri de acţiune.

în această situaţie, se exercită o presiune asupra modurilor precon-venţionale de coordonare a acţiunii din domeniile comportamentale ce nu se bazează pe concurenţă. Dotarea social-cognitivă trebuie astfel restructurată încât să poată fi introdus un mecanism de coordonare a acţiunii - nu nonstrategic, ci orientat pe înţelegere, dependent de ambele părţi - atât de relaţia de autoritate cu persoanele de referinţă concrete, cât şi de relaţia directă cu propriile interese. Stadiul acestei acţiuni convenţionale, dar nonstrategice, necesită noţiuni social-cognitive fundamentale centrate pe conceptul de arbitrar (Willkiir) suprapersonal. Conceptul de aşteptare comportamentală împlinită prin autoritatea suprapersonală (adică de rol social) nivelează diferenţa dintre imperativele străine şi intenţiile proprii, modificând în egală măsură atât conceptul de autoritate cât şi pe acela de interes.

Selman (1980) şi Damon[35] au descris, fiind în linii mari de acord unul cu altul, dezvoltarea din timpul copilăriei a conceptelor de prietenie, de persoane, grup şi autoritate. Aşa cum arată observaţiile etologilor asupra interacţiunilor timpurii dintre mamă şi copil, aceste noţiuni fundamentale au o istorie extrem de complexă a dezvoltării lor, ce ajunge până la primele luni de viaţă[36]. Evident, facultăţile social-cognitive, ce se diferenţiază treptat în copilărie din acest depozit de relaţii intersubiective şi legături sociale extrem de timpurii, se epuizează doar selectiv în domeniul comportamentului competiţional; căci comportamentul competiţional preconvenţional poate fi transformat în acţiune strategică, fără ca introducerea perspectivei observatorului în domeniul de interacţiune să cuprindă în totalitate zestrea social-cognitivă. O restructurare globală, urmărită de Selman în patru dimensiuni[37], este însă necesară pentru trecerea la acţiunea reglementată de norme. Acest lucru ar putea fi legat de faptul că reorganizarea pe această linie de dezvoltare începe cu acele trei tipuri preconvenţionale de acţiune, de-pendente de consens, ce exclud înşelarea admisă în comportamentul concurenţial. Un acces empiric la formele preliminare ale acţiunii reglementate de norme îl oferă cercetările referitoare la rezolvarea cooperantă a problemelor distributive şi a conflictelor de acţiune din grupurile *peer* de vârste diferite*[38]. Facultatea de a rezolva într-o manieră consensuală problemele interpersonale cu cei de aceeaşi vârstă creşte constant cu vârsta şi maturitatea cognitivă. Această facultate este un bun indicator al mecanismelor de coordonare a acţiunii, ce sunt disponibile pe diferite stadii de dezvoltare.

' *peer-group* = (noţiune din psihologie şi sociologie) grupă de tineri de aproximativ aceeaşi vârstă, ai căror membri se ajută unii pe alţii în vederea părăsirii casei părinteşti (n.t.)

Tab. 5: Trecerea la stadiul convenţional de interacţiune (1): de la comportamentul competiţional preconvenţional la acţiunea strategică

Dotarea social-cognitivă Tipuri de acţiune\^	Structura perspectivelor	Structura aşteptării comportamentale	Noţiunea de autoritate	Noţiunea de motivaţie

Comportamentul competiţional preconvenţional	Legătura reciprocă a perspectivelor acţiunii (Selman: stadiul 2 Flavell: strategia B)	Modelul particular de comportament; Atribuirea de intenţii latente	Capriciul persoanelor de referinţă, sancţionat din exterior	Orientarea în funcţie de răsplată/ pedeapsa
Acţiunea strategică	Coordonarea perspectivelor observatorului şi ale participantului (Selman: stadiul 3 Flavell: strategia C)			

3' "Si
2
o
2
S

Mă voi limita în cele ce urmează la conceptele de autoritate su-prapersonală şi de normă a acţiunii, fiindcă ele sunt constitutive conceptului de lume socială ca totalitate a relaţiilor interpersonale, legitim reglementate, în timp ce din perspectiva copilului, relaţiile de autoritate şi prietenie, de exemplu, se prezintă pe nivelul preconvenţional ca relaţii de schimb (de exemplu, schimbă supunerea pe conducere şi siguranţă, pretenţia pe răsplată, o faptă pe altă faptă sau pe vreo dovadă de încredere), noţiunea de schimb nu-şi mai găseşte locul în stadiul convenţional al relaţiilor reorganizate[39]. Reprezentările de legătură socială, autoritate, loialitate se desprind de persoanele de referinţă şi contextele speciale, transformându-se în noţiuni normative ale obligaţiei morale, ale legitimităţii regulilor, ale valabilităţii imperative al dispoziţiilor autorizate ş.a.m.d.
Un asemenea pas e pregătit încă din al doilea stadiu de interacţiune, adică pe baza perspectivelor de acţiune reciproc încrucişate, dacă tânăra persoană (A) învaţă în interacţiune cu o anumită persoană de referinţă (B) modelul comportamental particular[40]. Pentru reconstrucţia acestei treceri am făcut o propunere în alt loc, ce serveşte, fireşte, doar analizei conceptuale[41].
Deoarece pentru copil în spatele aşteptărilor comportamentale particulare ale părinţilor se află mai întâi doar autoritatea unui Celălalt impunător, puternic colorat afectiv, sarcina unei treceri la trecerea convenţională a interacţiunii trebuie văzută în aceea că arbitrarul imperativ al unei persoane superioare e transformat în autoritatea unui arbitrar suprapersonal, separat de această persoană anume. După cum se ştie, atât Freud cât şi Mead au presupus că modelele comportamentale particulare se separă de intenţiile şi actele de vorbire contextuale ale persoanei particulare şi capătă configuraţia exterioară a normelor societale, pe măsură ce interiorizează sancţiunile asociate lor prin preluarea de atitudine, adică sunt preluate în personalitatea tânărului şi emancipate, prin aceasta, de puterea sancţionatoare a persoanei concrete de referinţă. Sensul imperativ al „aşteptării" se schimbă la modul că A şi B îşi subordonează voinţa lor individuală unui arbitrar *combinat* şi *pus pe seama* aşteptării comportamentale *generalizate* social. Pe această cale ia naştere pentru A *imperativul superior* al unui model generalizat pentru toţi membrii unui grup social, pe care amândoi, A şi B, şi-1 revendică, atunci când exprimă imperativul 'q' sau dorinţa V.
în timp ce Freud elucidează aspectul psihodinamic al acestui proces, Mead se interesează de *condiţiile social-cognitive ale interiorizării.* El explică de ce modele comportamentale particulare pot fi generalizate abia când A a învăţat să adopte o

atitudine obiectivatoare faţă de propria acţiune

şi a separat sistemul de perspective de acţiune, încrucişat între A şi B, de contextele speciale, în care se întâlnesc aceste două persoane. Doar dacă A adoptă simultan în interacţiune cu B atitudinea pe care ar adopta-o faţă de cei doi un membru al grupului lor social, ca neparticipant, A poate să devină conştient de *interşanjabilitatea* poziţiilor adoptate de A şi B. A poate recunoaşte, de asemenea, că ceea ce lui i-a apărut ca model comportamental concret, apărut în relaţia dintre acest copil şi aceşti părinţi, pentru B existase mereu dintr-o înţelegere intuitivă a normelor, ce reglementează în genere relaţiile dintre copii şi părinţi. Prin interiorizarea aşteptărilor concrete, A elaborează conceptul de model comportamental social generalizat, anume pentru *toţi* membrii grupului, a cărui locuri nu sunt rezervate eului şi celuilalt, ci pot fi în mod principial ocupate de toţi membrii grupului lor social.
Această generalizare socială a modelului comportamental afectează, de asemenea, *sensul imperativ* asociat lui. De acum înainte, A înţelege interacţiunile în care A, B, C, D... exprimă, respectiv respectă, imperative sau dorinţe, ca împlinire a *voinţei colective a grupului,* căruia A şi B îşi subordonează voinţa. în spatele *rolului social* stă autoritatea unui imperativ universalizat într-o manieră specifică grupului, puterea unită a unui grup concret, ce pretinde loialitate şi faţă de care se manifestă loialitate. Prin aceasta se modifică şi formele de reciprocitate existente în relaţiile sociale. De vreme ce participanţii îşi joacă rolurile lor sociale cu conştiinţa faptului că ei sunt *autorizaţi* în calitate de membri ai unui grup social să aştepte unul de la altul anumite acţiunii în anumite situaţii, fiind în acelaşi timp *obligaţi* să împlinească aşteptările comportamentale autorizate ale celorlalţi, ei se bazează pe o anumită formă de reciprocitate, deşi *conţinutul* rolurilor sunt distribuite, ca şi până acum, în mod complementar la diferiţi destinatari.
Puterea sancţionatoare din spatele rolurilor sociale, proprie grupului social, îşi pierde, desigur, caracterul de imperativ aflat într-un stadiu superior abia în măsura în care tânăra persoană mai interiorizează încă o dată forţa instituţiilor - ce îl întâmpină la început doar în mod faptic - şi o ancorează în şinele său ca sistem al controalelor interioare de comportament. Abia când A priveşte sancţiunile grupului ca pe nişte sancţiuni ale lui proprii, puse de *el însuşi* împotriva lui *însuşi,* el trebuie *săpresupună* consimţământul la o normă, a cărei încălcare o pedepseşte în acest fel. în alt fel decât imperativele, instituţiile posedă o valabilitate ce se originează în recunoaşterea intersubiectivă, în consimţământul celor vizaţi. Luările de poziţie afirmative, ce poartă acest consens, au la început un statut ambiguu. Pe de o parte, ele *nu mai* înseamnă pur şi simplu un „Da", cu care un ascultător răspunde la un

Tab. 6. Trecerea la stadiul convenţional de interacţiune (2): De la comportamentul cooperant preconvenţional la acţiunea reglementată de norme.
4^
00

Noţiunile ^N. social-cognitive ^-- ^fundamentale Tipuri de acţiuni ^-s.	Structura perspectivelor	Structura aşteptării comportamentale	Noţiunea de autoritate	Noţiunea de motivaţie
Interacţiune bazată pe autoritate	Asocierea reciprocă a perspectivelor de acţiune (Stadiul 2 al lui Selman)	Modelul comportamental particular	Autoritatea persoanelor de referinţă; arbitrarul sancţionat în mod exterior	Loialitatea faţă de persoane; orientarea în funcţie de răsplată/ pedeapsă
Cooperare bazată pe interes				

Rolurile de acţiune	Coordonarea perspectivelor observatorului şi ale participantului (Stadiul 3 al lui Selman)	Modelul comportamentul generalizat social: rolul	Autoritatea interiorizată a arbitrarului supraindi-vidual = loialitate	Obligaţie versus înclinaţie
Interacţiune condusă de norme		Roluri generalizate social: sistemul de norme	Autoritatea interiorizată a voinţei colective impersonale = legitimitate	

OQ
a
a ar
fa

imperativ 'q'. Acest „Da" ar fi echivalent cu o propoziţie ce exprimă o intenţie, ce se referă la acţiunea cerută $h_{(q)}$), şi ar reprezenta expresia unei simple arbitrarietăţi, libere din punct de vedere normativ. Pe de altă parte, acele luări de poziţie nu ar fi ***încă*** de felul acelui „Da" rostit în faţa unei pretenţii criticabile de valabilitate. Altminteri, ar trebui să admitem că valabilitatea factică a normelor de acţiune s-ar baza de la început şi pretutindeni pe un acord motivat raţional al tuturor celor vizaţi - împotriva acestui lucru pledează în mod evident caracterul represiv, ce se exprimă în faptul că cele mai multe norme devin active sub forma controlului social. Controlul social al normelor valabile în grup *nu* se bazează însă *doar* pe represiune.

Această înţelegere tradiţionalistă aflată mereu în conflict pe două fronturi se întemeiază deja pe ideea legitimităţii normelor de acţiune. în acest orizont ideatic, rolurile sociale ataşate la început grupurilor primare sunt universalizate până la a fi componente ale unui sistem de norme. Prin aceasta se constituie o lume a relaţiilor interpersonale legitim reglementate, iar conceptul de acţiune a rolurilor se transformă în acela de interacţiune condusă de norme. Referitor la valabilitatea legitimă a normelor, obligaţiile se separă de înclinaţii, iar acţiunea responsabilă de abaterile întâmplătoare sau nedorite. Schema următoare oferă o imagine de ansamblu asupra modificărilor corespunzătoare ale zestrei social-cognitive, despre care nu e necesar, însă, să intru în amănunte.

IV. Despre problema întemeierii stadiilor morale din perspectiva logicii dezvoltării

După ce am dezvoltat, pe firul conducător al cercetărilor asupra preluării de perspective, o propunere de reconstrucţie a două stadii de interacţiune, aş vrea să mă întorc la întrebarea noastră iniţială, dacă perspectivele sociale ale lui Kohlberg pot fi în aşa fel raportate la stadiile de interacţiune, încât o întemeiere a stadiilor morale să devină convingătoare din perspectiva logicii dezvoltării. Vreau să examinez, mai întâi, felul în care se prezintă ontogeneza înţelegerii descentrate a lumii, ancorată structural în acţiunea orientată pe înţelegere, în lumina consideraţiilor de până acum. E necesar aici să introducem discursurile ca pe un al treilea stadiu al interacţiunii (1). Referitor la lumea socială, introducerea atitudinii ipotetice în domeniul de interacţiune şi trecerea de la acţiunea comunicativă la discurs reprezintă o moralizare a normelor existente. Această devalorizare a instituţiilor aflate în mod firesc în vigoare

impune o transformare a zestrei social-cognitive a stadiului convenţional în noţiuni fundamentale nemijlocit morale (2). în final, voi aduna punctele de vedere ale logicii dezvoltării în care perspectivele sociale se corelează cu diferite stadii de interacţiune şi unde formele corespunzătoare de conştiinţă morală pot fi justificate *ca* stadii (3).

(1) Stadiul preconvenţional de acţiune poate fi caracterizat, împreună cu Selman, prin reciprocitatea perspectivelor de acţiune ale participanţilor. Pe aceasta am interpretat-o

ca pe un rezultat al implementării perspectivelor vorbitorului în tipuri de acţiune - şi anume ale perspectivelor de tipul eu-tu pe care copilul le căpătase înainte prin rolurile de comunicare ale vorbitorului şi ascultătorului. Stadiul convenţional de interacţiune poate fi atunci caracterizat printr-un sistem de perspective de acţiune, ce apare prin coordonarea perspectivelor observatorului cu cele ale participantului stadiului anterior. Această introducere a perspectivei observatorului în domeniul de interacţiune face cu putinţă (a) o întregire a sistemului de perspective ale vorbitorului, prin care rolurile de comunicare ale primei şi ale celei de-a doua persoane sunt legate de cele ale celei de-a treia persoane (acest lucru acţionează la nivelul organizării dialogului). Noua structură a perspectivelor este o condiţie necesară (b) pentru transformarea comportamentului condus de interes din timpul conflictului în acţiune strategică şi (c) pentru edificiul acelor noţiuni social-cognitive fundamentale, ce structurează acţiunea reglată de norme. O dată cu edificiul lumii sociale a relaţiilor interpersonale reglementate legitim se constituie (d) o atitudine conformă normelor şi o perspectivă corespunzătoare, ce completează perspectivele lumii şi atitudinile fundamentale legate de lumea interioară şi exterioară. Acest sistem de perspective ale lumii îşi găseşte corelatul său lingvistic în cele trei moduri fundamentale de utilizare a limbajului, pe care vorbitorul competent le poate distinge şi asocia în mod sistematic printr-o atitudine performativă. Prin (a)-(d) sunt satisfăcute în cele din urmă premisele structurale ale acţiunii comunicative, în care (e) se coordonează planurile de acţiune ale participanţilor la interacţiune prin mecanismul înţelegerii lingvistice. Acţiunea reglată de norme reprezintă doar un tip, din mai multe tipuri autentice ale acţiunii orientate pe înţelegere[42].
în contextul tipurilor de acţiune analizate până acum, forma diferenţiată a acţiunii comunicative prezintă, desigur, un interes doar în măsura în care forma corespunzătoare de reflecţie, anume discursul, reprezintă stadiul al treilea de interacţiune, chiar dacă într-un mod specific

exonerată de acţiune. Argumentările servesc la tematizarea şi verificarea pretenţiilor de valabilitate ridicate la început în mod implicit în acţiunea comunicativă şi susţinute într-un mod naiv. Participarea la argumentări se distinge printr-o *atitudine ipotetică;* din această perspectivă, lucrurile şi evenimentele se transformă în situaţii de fapt, ce pot la fel de bine să existe sau să nu existe; la fel, normele existente, adică recunoscute faptic sau valabile social, se transformă în unele ce pot fi valabile, adică demne să fie recunoscute, sau, la fel de bine, în unele ce nu pot fi valabile. Ceea ce e în discuţie e adevărul enunţurilor asertorice sau corectitudinea normelor (respectiv, enunţurile normative corespunzătoare).
Complexitatea structurii perspectivelor creşte chiar şi în acest al treilea stadiu de interacţiune. în stadiul convenţional s-au îmbinat perspectivele reciproce ale observatorului şi ale participantului, adică două elemente care, deşi s-au constituit deja în stadiul preconvenţional, nu au fost totuşi coordonate. într-un mod asemănător sunt acum îmbinate în stadiul al treilea acele două sisteme ale perspectivelor vorbitorului şi lumii care, deşi în stadiul al doilea se completează singure, nu au fost încă coordonate una cu alta. Pe de o parte, sistemul perspectivelor lumii, destrămate oarecum ipotetic, este constitutiv pentru acele pretenţii de valabilitate ce alcătuiesc tema propriu-zisă din argumentări. Pe de altă parte, sistemul perspectivelor pe deplin reversibile ale vorbitorului este constitutiv pentru cadrul în care participanţii la argumentare pot ajunge la un acord motivat raţional. Ambele sisteme trebuie să fie în discurs raportate unul la altul. Putem explica această structură din ce în ce mai complexă a perspectivelor şi cu ajutorul următoarei reflecţii intuitive. în stadiul convenţional, actul caracteristic consta în faptul că actorii se puteau înţelege în realizarea unei acţiuni, pornind de la relaţia reciprocă cu celălalt, *ca participanţi,* dar *în acelaşi timp,* prin părăsirea acţiunii, ei se puteau observa pe ei înşişi ca obiect, anume ca element component al unui context de interacţiune. Perspectivele au trebuit să se încrucişeze în cadrul interpersonal al interacţiunii: perspectiva observatorului a fost specificată şi legată de rolul de comunicare al persoanei a treia, adică al unei persoane prezente, dar neimplicate. într-un mod asemănător, pentru acordul obţinut în mod discursiv e valabil faptul că actorii, prin actul consimţământului, se bazează pe reversibilitatea deplină a relaţiilor lor cu toţi ceilalţi participanţi la argumentare, atribuindu-şi *în acelaşi timp* luarea lor de poziţie, independent de consensul factic produs, doar forţei de convingere a celui mai bun

argument. Perspectivele se încrucişează şi aici în cadrul interpersonal al unei comunicări, puţin probabilă în premisele ei: perspectivele lumii,

destrămate prin reflecţie, se asociază cu rolurile jucate de oponent şi preopinent, ce critică şi apără pretenţii de valabilitate.
Stadiul superior corespunzător nu se distinge, desigur, doar prin coordonarea perspectivelor până acum separate, ci şi prin integrarea *tipurilor de interacţiune* ce au fost până acum separate. Aşa apare, după cum am văzut, în tipul de acţiune al rolurilor, o reunire a două forme de reciprocitate, ce s-au elaborat în primul stadiu de interacţiune în tipuri diferite de acţiune. Nu în conceptul matur al valabilităţii imperative, ci deja în conceptul imperativului aflat într-un stadiu superior, nelegat de persoane particulare, în care se exprimă autoritatea intersubiectivă a unei voinţe comune, s-au sintetizat relaţii complementare şi simetrice - acest lucru cu preţul polarizării între acţiunea reglată de norme, pe de o parte, şi acţiunea strategică, pe de altă parte. Tocmai această sciziune este depăşită într-o anumită privinţă în stadiul al treilea de interacţiune. în argumentare, atitudinea orientată pe succes este atrasă de către competitori într-o formă de comunicare, ce continuă cu alte mijloace acţiunea orientată pe înţelegere. în argumentare, oponenţii şi preopinenţii duc *o competiţie prin argumente,* pentru a se convinge unul pe altul, adică pentru a ajunge la un consens. Această structură dialectică de roluri pune la dispoziţie forme eristice pentru căutarea cooperantă a adevărului. în scopul producerii consensului, ea se poate folosi de conflictul dintre competitorii orientaţi pe succes, atâta vreme cât argumentele nu funcţionează ca instrumente ale influenţării reciproce - în discurs, constrângerea celui mai bun argument se exercită asupra convingerilor doar într-un mod „neconstrângător", adică intern, pe calea schimbărilor de atitudine motivate raţional.
(2) O dată cu trecerea în stadiul postconvenţional al interacţiunii, adultul se sustrage naivităţii praxisului cotidian. El părăseşte lumea socială naturală în care a intrat o dată cu trecerea în stadiul convenţional al interacţiunii. Pentru participantul la discurs, actualitatea contextului de experienţă păleşte, aşa cum păleşte şi normativitatea rânduielilor existente ca şi, nu mai puţin, obiectivitatea lucrurilor şi a evenimentelor. Pornind de la acest nivel metacomunicativ, se deschid retrospective asupra lumii trăite: în lumina pretenţiilor de valabilitate ipotetice, lumea situaţiilor de fapt existente e tematizată, iar lumea relaţiilor legitim reglementate e moralizată. îndată ce societatea e moralizată, aşadar acea contextură de relaţii integrată normativ, pe care odată tânăra persoană a trebui să şi-o aproprieze mai întâi constructiv, forţa normativă a facticului slăbeşte - din punctul de vedere izolat al

valabilităţii deontologice, instituţiile, deposedate de caracterul lor natural, se pot transforma în tot atâtea cazuri ale dreptăţii problematice. Această problematizare stopează oarecum acţiunea. Ea sistează realizarea acţiunii comunicative, rupe legăturile dintre lumea socială şi contextul ei de lume a vieţii şi zdruncină acele certitudini ce vin intuitiv din lumea vieţii înspre lumea socială. în acelaşi timp, interacţiunile apar într-o altă lumină. îndată ce acestea sunt supuse unei evaluări din perspective pur morale, ele se emancipează, pe de o parte, de pacturile locale, dar pierd, pe de altă parte, coloratura istorică plină de forţă a unei forme de viaţă particulare. Interacţiunile ce survin sub pretenţia acţiunilor autonome şi conduse de principii devin, într-un mod straniu, abstracte.
Pe măsura ce lumea socială se desprinde de contextul unei forme de viaţă respectate factic, prezentă însă în maniera certitudinilor de fundal, şi e ţinută la distanţă de participanţii la discurs dispuşi ipotetic, sistemele de norme care au ajuns să nu mai fie convingătoare au nevoie, fireşte, de un *alt* fundament. Acest nou fundament trebuie obţinut de la reorganizarea noţiunilor social-cognitive fundamentale, disponibile în stadiul anterior de interacţiune. Structura perspectivelor proprie unei înţelegeri complet descentrate a lumii, structură ce dă prima naştere acestei problemei, oferă şi mijlocele de rezolvare a ei. Normele de acţiune sunt gândite ca fiind re-glementabile; ele sunt subordonate principiilor, adică normelor aflate într-un stadiu superior. Noţiunea de legitimitate a normelor de acţiune e dezmembrată în cele două componente, ale recunoaşterii factice şi ale capacităţii de a fi recunoscută; valabilitatea socială a

normelor existente nu se mai acoperă cu validitatea normelor justificate. Acestor diferenţieri în conceptele de normă şi de valabilitate imperativă le corespunde o diferenţiere în noţiunea de obligaţie; acum însă, respectul faţă de lege nu se mai consideră ca fiind în sine un motiv în sfera moravurilor. Heteronomiei, adică dependenţei de normele existente, i se opune cerinţa ca cel ce acţionează să ia ca temei determinant al acţiunii sale, în locul valabilităţii sociale a unei norme, mai degrabă validitatea ei.
O dată cu această noţiune de autonomie se mută şi conceptul facultăţii de a acţiona responsabil. Responsabilitatea devine cazul special al capacităţii de răspundere; aceasta semnifică orientarea acţiunii în funcţie de un acord motivat raţional, reprezentat ca fiind universal - acţionează moral cine acţionează înţelegând.
Gândindu-ne la conceptul de capacitate de răspundere ce se formează în stadiul postconvenţional de interacţiune, devine limpede faptul că acţiunea

morală reprezintă acel caz al acţiunii reglate de norme, în care cel ce acţionează se orientează în funcţie de pretenţiile de valabilitate verificate reflexiv. Acţiunea morală stă sub pretenţia ca aplanarea conflictelor de acţiune să se bazeze doar pe judecăţi întemeiate - ea e o acţiune condusă de înţelegeri morale.
Această noţiune precisă de moralitate poate să se constituie abia în stadiul postconvenţional. Chiar şi pe stadiile anterioare, intuiţia a ceea ce e moral e legată de ideea unei rezolvări consensuale a conflictelor de acţiune. Participanţii pornesc de la reprezentări, să zicem, ale unei vieţi bune şi drepte, ce permit ordonarea tranzitivă a nevoilor conflictuale. Abia decuplarea lumii sociale de fluxul de-la-sine-înţelesurilor culturale face ca problema unei întemeieri autonome a moralei să fie inevitabilă: punctele de vedere ce trebuie să facă cu putinţă un consens sunt acum ele însele controversate. Independent de comunităţile contingente ale provenienţei sociale, ale apartenenţei politice, ale moştenirii culturale, ale formei de viaţă transmise ş.a.m.d. subiecţii de acţiune competenţi se pot doar atunci raporta la un *point ofview* moral, la un *punct de vedere sustras controversei,* atunci când chiar şi în cazul orientărilor valorice divergente singurul lucru pe care pot să îl facă e să le accepte. Ei trebuie, de aceea, să obţină acest punct de referinţă moral din structurile în care se găsesc *deja dintotdeauna* toţi participanţii la interacţiune, în măsura în care acţionează în genere comunicativ. Premisele pragmatice universale ale argumentării în genere conţin, aşa cum demonstrează etica discursului, un punct de vedere de acest fel.
Trecerea la judecata morală condusă de principii este doar un prim pas - ce necesită încă completări - prin care adultul se eliberează de lumea tradiţională a normelor existente. Principiile ce sunt puse la baza evaluării normelor (de exemplu, principiile dreptăţii distributive) apar la plural şi au nevoie ele însele să fie întemeiate. *The moral point ofview* nu poate fi găsit într-un principiu „prim" sau într-o întemeiere „ultimă", aşadar în afara cercului însuşi al argumentării. Doar procedeul discursiv al susţinerii pretenţiilor de valabilitate normativă păstrează forţa justificatoare; argumentarea îşi datorează în cele din urmă această forţă înrădăcinării ei în acţiunea comunicativă. Acest căutat „punct de vedere moral" de dinaintea tuturor controverselor izvorăşte dintr-o reciprocitate fundamentală, încorporată în acţiunea orientată pe înţelegere. Aceasta apare, aşa cum am văzut, în formele complementarităţii bazate pe autoritate şi ale simetriei bazate pe interes; apoi, în reciprocitatea aşteptărilor comportamentale înlănţuite în rolurile sociale, în norme, cât şi în reciprocitatea dintre drepturi şi obligaţii; apare,

în cele din urmă, în schimbul de roluri ideal al vorbirii discursive, care trebuie să garanteze faptul că drepturile la accesul universal şi la participarea cu şanse egale pot fi percepute firesc şi egal. în acest stadiul III de interacţiune, o formă idealizată de reciprocitate se transformă într-o determinare a căutării cooperante a adevărului, caracteristică unei comunităţi comuni-caţionale în principiu nelimitate. în această măsură, morala întemeiată de etica discursului se bazează pe un model inerent, aşa-zicând de |*a* bun început, încercării de înţelegere lingvistică.
(3) După ce am căpătat o vedere de ansamblu asupra zestrei social-cognitive şi a structurii perspectivelor specifice celor trei stadii de interacţiune, aş vrea să mă reîntorc

la perspectivele socio-morale, din care Kohlberg derivă în mod direct stadiile judecăţii morale. Kohlberg determină cu ajutorul perspectivelor sociale acele puncte de vedere, din care poate fi creată o organizare tranzitivă a intereselor controversate şi poate fi produsă o aplanare consensuală a conflictelor. Aceste puncte de vedere rezultă, aşa cum se arată acum, dintr-o combinaţie a structurii disponibile a perspectivelor cu o idee corespunzătoare de viaţă bună şi dreaptă. Aşa cum se vede din cele două diviziuni din dreapta ale tabelului următor, aceste prime două componente se înţeleg de la sine; doar celelalte componente au nevoie de explicaţii.
Nu se înţelege, la prima vedere, felul în care componenta normativă a perspectivelor sociale, anume ideea de dreptate, reiese din zestrea social-cognitivă a stadiului corespunzător al interacţiunii.
Trebuie să luăm în primul rând în considerare situaţia analizată de Durkheim, în care contextura de relaţii integrate normativ a societăţii are *din capul locului* un caracter moral. Fenomenul moral fundamental este forţa de obligativitate a normelor, împotriva căreia se pot ridica subiecţii ce acţionează. De aceea, toate noţiunile fundamentale ce sunt constitutive acţiunii reglate de norme au deja o dimensiune morală, care este pur şi simplu actualizată şi epuizată atunci când se judecă conflictele şi încălcarea normelor. O dată cu edificiul unei lumi sociale şi o dată cu trecerea la interacţiunea condusă de norme, toate relaţii sociale primesc un caracter propriu *în mod implicit* sferei moravurilor. Regulile de aur şi supunerea în faţa legilor sunt imperative etice, ce judecă pur şi simplu ceea ce e deja gândit în rolurile sociale şi în norme, înainte ca vreun conflict moral să izbucnească: complementaritatea aşteptărilor comportamentale şi simetria drepturilor şi obligaţiilor.
Dincolo de toate acestea, trebuie să luăm în considerare faptul că un punct de vedere - ce asigură consensul - al unei conformităţi faţă de

Tab.7. *Stadiile de interacţiune,*

^•v. Structurile ^\ cognitive Tipuri de acţiunî\.	Structura perspectivelor	Structura aşteptării comportamentale	Noţiunea de autoritate
preconvenţional: Interacţiunea bazată pe autoritate Cooperare bazată pe interes	Asocierea reciprocă a perspectivelor de acţiune	Modelul comportamental particular	Autoritatea persoanelor de referinţă; arbitrarul sancţionat în mod exterior
convenţional: Acţiune rolurilor Interacţiune condusă de norme	Coordonarea perspectivelor observatorului şi ale participantului	Modelul comportamental generalizat social; rolul social	Autoritatea interiorizată a arbitrarului supraindividual Loialitatea
		Rolurile generalizate sociale: sistemul de norme	Autoritatea interiorizată a voinţei colective impersonale; = legitimitatea

postconvenţional : Discursul	Integrarea perspectivelor vorbitorului şi ale lumii	Regula de verificare a normelor; Principiul	Valabilitate ideală versus valabilitate socială
		Regula de verificare a principiilor: procedeul de întemeiere a normelor	

perspectivele sociale şi stadiile morale

Noţiunea de motivaţie	Perspectivele sociale		Stadiile judecăţii morale
	Perspective	Ideea de dreptate	
Loialitate faţă de persoane; orientarea în funcţie de răsplată/ pedeapsă	Perspective egocentrice	Complementaritatea poruncii şi a ascultării	1
		Simetria compensaţiilor	2
Obligaţie versus înclinaţie	Perspectivele grupurilor primare	Conformitatea , cuţoluril.e ,	3
	Perspectivele unui colectiv *(system 's poini ofview)*	Conformitatea cu sistemul de norme existent	4
Autonomie versus Hetenomie	Perspectivele principiilor *(prior to society)*	Orientarea către principiile dreptăţii	5
	Perspectivele procedurale *(ideal-role-taking)*	Orientarea către procedeul de întemeiere a normelor	6

aşteptările rolurilor şi faţă de norme poate apare firesc din inventarul social-cognitiv, doar pentru că lumea socială, în stadiul convenţional, este încă inclusă în contextul lumii vieţii şi reconectată la certitudinile ei. Moralitatea nu s-a desprins încă de moravurile unei particulare forme de viaţă trăită neproblematic, nu s-a emancipat încă *ca*

moralitate. Obligaţiile sunt în aşa fel implicate în obişnuinţele concrete de viaţă, încât ele pot deveni evidente pornind de la certitudinile de fundal. Chestiunile legate de dreptate se pun mereu în sfera chestiunilor - *care au primit deja dintotdeauna un răspuns* - referitoare la o viaţă bună. Chiar şi eticile religioase sau etico-filosofice, care tematizează acest context al lumii moravurilor, înţeleg şi justifică moralul nu din sine însuşi, ci pornind de la orizontul unei totalităţi gândite cosmologic sau în termenii istoriei mântuirii.

Am văzut cum se dizolvă acest sindrom o dată cu introducerea atitudinii ipotetice. Sub privirea reflexivă a unui participant la discurs, lumea socială se descompune în convenţii ce necesită justificări; existenţa factică a normelor tradiţionale se împarte în fapte sociale, pe de o parte, şi în norme, pe de altă parte - acestea nu mai pot fi redescoperite prin evidenţele lumii vieţii, trebuind de aceea să fie justificate în lumina principiilor. Din moralizarea inevitabilă a unei lumi sociale devenite îndoielnice, apare astfel *orientarea către principiile dreptăţii,* în cele din urmă către *procedeul discursului întemeietor de norme.* Acestea sunt ideile de dreptate ce înlocuiesc, în stadiul postconvenţional, conformitatea faţă de roluri şi norme.

în stadiul preconvenţional nu putem vorbi în acelaşi sens de ideile de dreptate în care vorbim pe stadiile următoare de interacţiune. Aici nu s-a constituit încă nici o lume socială în sensul arătat. Noţiunilor social-cognitive de care copilul dispune le lipseşte o dimensiune clar delimitată a valabilităţii deontologice. Copilul trebuie să extragă punctele de vedere ce posedă o forţă social constrângătoare dintr-un inventar ce interpretează perspectivele de acţiune reciproc încrucişate în sensul relaţiilor de autoritate sau al influenţărilor exterioare. Loialităţile şi *ideile de angajament,* aflate în stadiul preconvenţional, se bazează de aceea ori pe complementaritatea poruncii şi ascultării, ori pe simetria compensaţiilor. Aceste două forme de reciprocitate constituie miezul naturalist, prezent în chiar structura acţiunii, al ideilor de dreptate. Acestea însă sunt concepute *ca* idei de dreptate mai întâi în stadiul convenţional. Şi abia în stadiul postconvenţional, iese, ca să zic aşa, afară adevărul lumii de ideii preconvenţionale: faptul că doar ideea de dreptate poate fi scoasă din forma idealizată a unei reciprocităţi presupuse în discurs.

Aceste referinţe trebuie deocamdată să fie suficiente pentru a ne convinge de faptul că între stadiile morale şi perspectivele sociale există, pe de o parte, stadiile de interacţiune şi, pe de altă parte, relaţii structurale, ce justifică asocierile făcute în tabelul 7. Aceste asocieri pot duce povara unei întemeieri a logicii discursului doar arunci când se poate demonstra chiar pentru stadiile de interacţiune ceea ce eu am anticipat până acum tacit prin termenul de „stadii": că tocmai *ierarhizarea* propusă a *tipurilor de acţiune* dă expresie unei legături specifice logicii dezvoltării. Am vrut să fac clar caracterul teoretic prin intermediul introducerii stadiilor de interacţiune, în special prin reconstrucţia trecerilor de la un stadiu la altul. S-a putut vedea, în primul rând, faptul că din elementele perspectivelor de tipul eu-tu şi ale perspectivelor observatorului pot fi construite structuri ale perspectivelor din ce în ce mai complexe, ce *vizează* înţelegerea descentrată a lumii, specifică subiecţilor ce acţionează orientaţi fiind pe înţelegere. Din punctul de vedere al unei *descentrări continue a înţelegerii lumii,* stadiile de interacţiune exprimă o dezvoltare direcţionată şi cumulativă. în al doilea rând, cu ajutorul anumitor acţiuni de coordonare, am distins una de alta stadiile de interacţiune. în stadiul preconvenţional, perspectivele de acţiune ale diverşilor participanţi pot fi raportate reciproc una la alta. în stadiul convenţional, acestor perspective ale participanţilor li se asociază o perspectivă a observatorului. în cele din urmă, aceste sisteme de perspective ale lumii şi ale vorbitorului, sisteme formate pe această bază, se integrează una cu alta. Aceste *momente decisive* pledează în favoarea faptului că structurile perspectivelor, ce urmează una după alta, alcătuiesc *totalităţi discrete.* Am văzut, în al treilea rând, că în acţiunea reglată de norme opoziţia dintre complementaritatea bazată pe autoritate şi simetria bazată pe interes, opoziţie dezvoltată în tipurile preconvenţionale de acţiune, este depăşită tot aşa cum e depăşită în jocul argumentării opoziţia dintre orientarea pe succes şi orientarea pe consens, apărută în relaţia dintre acţiunea strategică şi cea reglată de norme. Această situaţie pare să confirme faptul că, în stadiul superior, structurile cognitive ale stadiului inferior sunt înlocuite, dar şi păstrate într-o formă reorganizată. Această relaţie greu de finalizat

a *suprimării şi conser|>ării totodată* " [Aufheben] *a structurilor depăşite* ar trebui, fireşte, demonstrată în detaliu pe cazul modificării zestrei social-cognitive.
Cu toate acestea, putem s;tabili anumite curente înăuntrul unor dimensiuni particulare. Din structurile *aşteptării comportamentale,* de exemplu, se pot obţine structuri mai complexe prin autoaplicare şi generalizare: aşteptarea universalizată a aşteptărilor comportamentale

reciproc asociate oferă norme; autoaplicarea generalizată a normelor oferă principiile, prin care alte norme pot fi etalonate. într-o modalitate asemănătoare apar noţiunile mai complexe de *valabilitate a normei* şi de *autonomie* din noţiunile mai simple ale arbitrarului imperativ şi ale loialităţii personale, respectiv ale orientării pe plăcere/neplăcere. Componenta centrală de semnificaţie a noţiunii elementare respective e în aşa fel decontextualizată şi întărită, încât din perspectiva noţională a conceptului aflat în stadiul superior, conceptul depăşit se stilizează într-un *contracpncept. De* exemplu, exersarea autorităţii persoanei de referinţa se transformă, în stadiul imediat următor, în simplu *arbitrariu,* ce contrastează cu exprimarea legitimă a voinţei; loialităţile personale sau orientările pe plăcere/neplăcere se trans-formă în *simple* înclinaţii, ce contrastează cu obligaţiile. în mod cores= punzător, legitimitatea normelor de acţiune e concepută în stadiul imediat următor ca o valabilitate *simplu* socială, încă factică, opusă valabilităţii ideale, în timp ce acţiunea din obligaţii concrete e considerată ca fiind ceva heteronom, căruia i se opune autonomia.
O devalorizare şi dihotomizare asemănătoare se petrece la trecerea de la conceptul pedepsei impuse din exterior la conceptul de ruşine şi vină, sau la trecerea de la conceptul identităţii naturale la identitatea rolurilor şi a eului[43]. Aceste referinţe au un caracter programatic. Era nevoie de o noţiune bine precizată de logică a dezvoltări i, pentru a putea face în mod serios o astfel de analiză şi pentru a putea arăt.a felul în care zestrea social-cognitivă a stadiilor elementare se supune operaţiilor reconstructive ale autoaplicării (reflexivităţii), universalizării şi abs tracţiunii idealizante.
Dacă ne uităm înapoi la mersul consideraţiilor de până acum, vom vedea că apar la lumină unele avantaje ale interpretării ce se oferă atunci când punem dezvoltarea moralei în cadrul unei teorii a acţiunii comunicative - avantaje atât pentru precizarea legăturilor dintre judecata morală şi cogniţia socială, cât şi pentru întemeierea stadiilor morale din perspectiva logicii dezvoltării.
S-a arătat, în primul rând, gama tipurilor de interacţiune în care sunt încorporate aceleaşi structuri ale perspectivelor. O înţelegere a lumii complet descentrată se dezvoltă doar pe linia domeniilor comportamentale care nu sunt determinate de concurenţă. Ea. devine reflexivă la trecerea de la acţiunea convenţională la vorbirea discursivă. Continuarea acţiunii comunicative cu mijloace argumentaţive caracterizează un stadiu de interacţiune, ce oferă ocazia de a depăşi stadiile preluării de perspective cercetate de Selman. Integrarea perspectivelor lumii şi ale vorbitorului, integrare petrecută în

argumentare, constituie punctul de contact dintre cogniţia socială şi morala postconvenţională.
Aceste clarificări au fost benefice când am încercat să întemeiem stadiile morale din perspectiva logicii dezvoltării. Perspectivele sociale ale lui Kohlberg, ce trebuie să poarte povara acestei demonstraţii, pot, după cum am văzut, să fie asociate unor stadii de interacţiune, ordonate în mod ierarhic după structurile perspectivelor şi după noţiunile fundamentale.
Aici va deveni clar, înainte de toate, modul în care ideile de dreptate se bazează pe formele de reciprocitate ale stadiilor de interacţiune corespunzătoare. O dată cu trecerea de la acţiunea reglată de norme la discursul practic, noţiunile fundamentale ale unei morale condusă pe principii izvorăsc în mod direct din reorganizarea - necesară din punctul de vedere al logicii dezvoltării - al zestrei social-cognitive disponibile. Prin acest pas, lumea socială e moralizată, formele reciprocităţii-, elaborate întotdeauna în mod abstract şi inserate în interacţiunile sociale, constituind nucleul oarecum naturalist al conştiinţei morale.
Dacă bunele rezultatele ale interpretării valorizate aici sunt interesante şi din punctul de

vedere al strategiei de cercetare, acest lucru trebuie să se dovedească la un alt nivel. Pentru început, aş vrea să mă folosesc de reconstrucţiile propuse aici, doar pentru a clarifica unele dificultăţi cu care s-a luptat teoria lui Kohlberg în ultimii an[44].

V. Anomalii şi probleme -o contribuţie la construcţia teoriei

Discuţia iniţiativei lui Kohlberg se concentrează astăzi, înainte de toate, pe *patru probleme.* Deoarece până acum nu s-a reuşit să se demonstreze experimental stadiul al şaselea al judecăţii morale, ipotetic introdus, se pune întrebarea dacă, şi eventual, în ce sens poate fi vorba la nivelul postconvenţional în genere de stadii *naturale.* Mai mult, cazurile de regresie, ce apar în postadolescenţă, adică în al treilea deceniu de viaţă, fac să apară îndoiala dacă *punctul de referinţă normativ al dezvoltării morale* este ales corect, adică: dacă facultatea de judecată şi acţiune a adultului matur din punct de vedere moral poate fi determinată în mod adecvat în lumina teoriilor cognitiviste şi formaliste. Rămâne apoi deschisă, ca şi înainte, problema felului în care grupele de *relativişti* şi de *sceptici morali* pot fi inserate în modelul acestor stadii. Rămâne deschisă în final întrebarea

referitoare la felul în care teoria structuralistă poate fi legată de cunoştinţele de psihologia eului, în aşa fel încât şi *aspectelor psihodinamice ale formării judecăţii* să li se dea respectul cuvenit. Natura acestor probleme poate fi mai bine înţeleasă dacă aflăm: ce grade de libertate dobândeşte tânăra persoană o dată cu trecerea de la acţiunea reglată de norme la discurs şi o dată cu distanţarea de o lume socială inserată natural (1); ce probleme ale mijlocirii apar între moralitate şi moravuri, de îndată ce lumea socială e moralizată şi izolată de fluxul certitudinilor lumii vieţii (2); ce cale de ieşire caută tânăra persoană, atunci când rămâne distanţată de lumea tradiţională devalorizată a normelor, fără a face pasul următor de reorganizare a întregii zestre social-cognitive de pe stadiul convenţional (3); şi ce discrepanţe trebuie să apară între acţiunile şi judecăţile morale, atunci când eşuează separarea atitudinilor orientate pe succes şi pe înţelegere (4).

(1) Kohlberg şi-a revizuit în mod repetat în ultimele decenii schema lui de analiză şi evaluare. Dacă cea mai recentă metodă de analiză şi evaluare, ce are la bază *Standard Form Scoring Manual*[45], reprezintă sau nu o îmbunătăţire sub toate aspectele e o întrebare pe care n-aş aproba-o prea uşor; teoriile dezvoltate în tradiţia lui Piaget pretind pentru decodarea răspunsurilor o interpretare hermeneutică pregătită teoretic, care nu poate fi operaţionalizată în aşa fel încât să funcţioneze absolut sigur, adică cu scopul neutralizării unei preînţelegeri extrem de complexe. Oricum ar fi, analiza şi evaluarea recentă a materialului de interviu l-au constrâns pe Kohlberg să abandoneze stadiul al şaselea introdus la început, deoarece pentru el nu se mai găsesc evidenţe în cercetările pe secţiuni (în USA, Israel şi Turcia). Astăzi, el ezită să dea un răspuns clar la întrebarea dacă în ceea ce priveşte stadiul al şaselea e vorba de o revizuire naturală, identificabilă psihologic, sau de o „construcţie filosofică"[46]. Revizuirea, desigur, ar trebui să atingă, în caz că n-ar fi întemeiată doar prin problemele de măsurare, şi statutul stadiului al cincilea. îndată ce renunţăm însă la încercarea de a diferenţia încă şi alte stadii la nivelul postconvenţional, se impune întrebarea dacă judecăţile morale conduse de principii reprezintă *în acelaşi sens* un stadiu moral ca şi judecăţile clasificate ca preconvenţionale şi convenţionale.

în lumina eticii discursului, am făcut deja în mod tacit o *altă* interpretare a ultimelor două stadii morale şi am deosebit între orientarea către principii universale, pe de o parte, şi orientarea către procedeul de întemeiere a principiilor posibile, pe de altă parte (Tab. 7) Natura principiilor, indiferent dacă sunt atribuite eticilor dreptului natural, a celor utilitariste

sau kantiene, nu mai întemeiază nici o diferenţă între stadii. Conform acestei propuneri, o diferenţiere relevantă apare doar între două *stadii de reflecţie.* în stadiul al cincilea, principiile sunt considerate ca fiind ceva ultim care nu mai are nevoie de vreo întemeiere, în timp ce în stadiul al şaselea aceste principii nu doar că sunt implementate flexibil, dar sunt relativizate în mod explicit în procedurile de justificare. Această diferenţă a stadiilor de reflecţie trebuie scoasă în valoare în cadrul unei anumite teorii normative. Trebuie arătat faptul că o persoană care se bazează pe forţa legitimatoare a

procedeului de întemeiere, şi nu doar pe evidenţa principiilor universale, poate răspunde mai bine la obiecţiile sceptice - fiind în stare, în această măsură, să judece mai consecvent. Pe de altă parte, există etici filosofice ce contestă acest proceduralism şi insistă pe faptul că un procedeu de întemeiere morală nu are un alt statut şi nici nu poate face mai mult decât principiul universal din sfera moravurilor. Câtă vreme această dispută dintre filosofi nu va fi aplanată, supoziţiile de bază ale eticii discursului ar trebui apărate chiar acolo unde concurează cu alte concepţii filosofice, şi n-ar trebui înţelese naturalist, ca enunţuri despre stadiile naturale ale conştiinţei morale. în orice caz, din etica discursului nu se pot scoate nici un fel de temeiuri pentru o interpretare (reificatoare?) care să revendice pentru *stadiile de reflecţie* statutul *stadiilor de dezvoltare* naturale, reprezentate intrapsihic.

Dacă însă lipsesc evidenţele empirice pentru admiterea mai multor stadii postconvenţionale, atunci chiar şi descrierea pe care Kohlberg o dă stadiului al cincilea devine problematică. Persistă cel puţin suspiciunea că ideile contractului social şi ale celui mai mare beneficiu al numărului cel mai mare sunt legate de anumite tradiţii specifice, răspândite în primul rând în ţările anglo-saxone, şi reprezintă o anumită formă de conţinut, specifică unei culturi, a judecăţii morale conduse de principii.

în continuarea unei reflecţii a lui John C. Gibbs, Thomas A. McCarthy atrage în plus atenţia asupra faptului că raportul psihologilor informaţi moral-teoretic cu subiecţii lor se modifică într-o modalitate relevantă din punct de vedere metodic, de îndată ce aceştia ating nivelul postconvenţional şi adoptă o atitudine ipotetică faţă de lumea lor socială: „The suggestion I should like to advance is that Kohlberg's account places the higher-stage moral subject, at least in point of competence, at the same reflective or discursive level as the moral psychologist. The subject's thought is now marked by the decentration, differentiation and reflexivity which are the conditions of entrance into the moral theorist's sphere of argumentation. Thus the asymmetry between the pre-reflective and the reflective, between theories-

in-action and explications, which underlies the model of reconstruction begins to break down. The subject is now in position to argue with the theorist about questions of morality"*[47].

în acelaşi context, McCarthy face o paralelă între dezvoltarea socio-morală şi cea cognitivă: „Piaget views the underlying functioning of intelligence as unknown to the individual at lower stages of cognition. At superior levels, however, the subject may reflect on previously tacit thought operations and the implicit cognitive achievements of earlier stages, that is, that he or she may engage in epistemological reflection. And this places the subject, at least in point of competence, at the same discursive level as the cognitive psychologist. Here, too, asymmetry between the subject's prereflective know-how and the investigator 's reflective know-that begins to break down. The subject is now in a position to argue with the theorist about the structure and conditions of knowledge""[48]. La nivelul operaţiilor formale, adultul şi-a însuşit reflexiv cunoaşterea intuitivă, cu ajutorul căreia a făcut faţă cu succes sarcinilor sale. Prin aceasta, el a dobândit facultatea de a continua procesele de învăţare constructive prin intermediul re-construcţiei. Toate ştiinţele reconstructive cad în principiu şi ele în sfera competenţei sale.

Pentru metodologia acestor ştiinţe reiese de aici consecinţa potrivit căreia psihologul care vrea să verifice supoziţiile sale cu privire la stadiul

* Sugestia pe care aş vrea s-o înaintez e aceea că Kohlberg pune pe acelaşi nivel reflexiv şi discursiv ca şi psihologul moral pe subiectul aflat într-un stadiu moral superior, cel puţin în ceea ce priveşte competenţa. Gândirea subiectul este acum caracterizată de descentrare, diferenţiere şi reflexivitate, toate acestea fiind condiţiile ce trebuie întrunite pentru intrarea în sfera de argumentare a teoreticianului moral. Astfel, asimetria dintre prereflexiv şi reflexiv, între explicaţii şi teorii-în-acţiune, asimetrie ce stă la baza modelului de reconstrucţie, începe să dispară. Subiectul e acum în stare să se dispute cu teoreticianul asupra chestiunilor legate de moralitate (n.t.). " Piaget consideră că funcţia propriu-zisă a inteligenţei este necunoscută individului aflat în stadiile inferioare ale cogniţiei. Pe nivelurile superioare însă, subiectul poate reflecta asupra operaţiilor de gândire până acum tacite şi asupra realizărilor cognitive implicite ale stadiilor anterioare, adică se poate angaja într-o reflecţie epistemologică. Acest lucru plasează subiectul, cel puţin în ceea ce priveşte competenţa, la acelaşi nivel discursiv ca şi psihologul cognitiv. Şi aici asimetria dintre pre-reflexivul „a şti cum" specific subiectului şi reflexivul „a şti că" specific exami-

natorului începe să dispară. Subiectul e acum în stare să se dispute cu teoreticianul asupra structurii şi condiţiilor cunoaşterii (n.t.).

formal-operaţional e dependent de subiecţii pe care trebuie să-i trateze în principiu ca parteneri *egali* în problema acestei reconstrucţii ştiinţifice. Teoria însăşi îl învaţă faptul că în acest stadiu dispare asimetria ce existase, în stadiile anterioare, între realizările prereflexive şi încercarea de sesizare reflexivă a lor. Câtă vreme psihologul ce procedează reconstructiv se vede el însuşi aşezat în orizontul deschis al unui proces de cercetare ale cărui rezultate nu pot fi anticipate, el trebuie să le concedă *aceeaşi poziţie* şi subiecţilor aflaţi în stadiile superioare de competenţă.

Acelaşi lucru e valabil şi pentru acele persoane chestionate, care răspund la dilema morală prin atitudinea unui participant de discurs ce judecă postconvenţional. Atâta vreme cât ei împărtăşesc, în principiu, perspectivele psihologului moral care pune întrebări, judecăţile lor morale nu au doar caracterul unor exprimări generate naiv cu ajutorul unei înţelegeri intuitive a regulii. Subiecţii postconvenţionali sunt prinşi atât de mult în problema filosofiei morale, adică în reconstrucţia intuiţiilor cotidiene morale de bază, încât judecăţile lor morale nu mai *reflectă* doar o cunoaştere preteoretică, adică nu o mai aduce la expresie într-un mod prereflexiv, ci o *explică* ca pe o cunoaştere într-o oarecare măsură teoretică. Judecăţile morale conduse de principii nu sunt posibile fără primii paşi ai reconstrucţiei intuiţiilor morale de bază, având de aceea *in nuce* sensul judecăţilor moral-teoretice. îndată ce gândirea postconvenţională părăseşte lumea tradiţională a normelor, ea se mişcă în aceeaşi arenă în care are loc disputa teoreticienilor morali; această dispută este pusă în mişcare de experienţele istorice şi este decisă *-for the time being* - prin argumente filosofice, şi nu pe calea de dezvoltare care a fost identificată din punct de vedere psihologic.

(2) Nu e uşor de descâlcit cel de-al doilea set de probleme, care a declanşat în ultimii ani o discuţie substanţială. Ea a fost iniţiată de contribuţiile lui N. Haan[49] şi C. Gilligan[50]. Prilejul direct 1-a oferit îndoiala, dacă nu cumva, în anumite cazuri critice, clasificarea judecăţilor morale după schema lui Kohlberg duce prea departe de înţelegerea intuitivă a unui evaluator receptiv la morală. Aici e vorba, pe de o parte, de femei ale căror exprimări trebuie asociate stadiului 3, deşi ele singure trebuie să presupună o mai mare maturitate morală; pe de altă parte, de subiecţi ce au fost categorisiţi ca sceptici morali relativişti (după stadiul 4VÎ, vezi mai jos), deşi exprimările lor apar ca fiind mai mature decât judecăţile postcon-venţionale curente. Gilligan şi Murphy amintesc de faptul că, dacă ne-am lua după criteriile lui Kohlberg, atunci în medie mai mult de jumătate din

populaţia Statelor Unite ar rămâne în urma nivelului postconvenţional al conştiinţei morale. Ei indică, înainte de toate, faptul că majoritatea unui eşantion de 26 de subiecţi, ce au fost clasificaţi la început, în conformitate cu procedeul revizuit de analiză şi evaluare, ca fiind postconvenţionali, recad mai târziu la poziţiile relativiste *(AVif[1].* Deşi Kohlberg contestă faptele pe care se sprijină criticii săi - reprezentativitatea exagerată a subiecţilor feminini în stadiile inferioare şi cazurile de regresie inexplicabilă din punct de vedere teoretic -[52], discuţia a îndreptat atenţia'(asupra problemelor care, în limbajul tradiţiei filosofice, sunt legate de relaţia dintre moralitate şi moravuri.

Gilligan şi Murphy afirmă (în legătură cu o monografie a lui Perry despre depăşirea gândirii absolutiste din adolescenţa târzie[53] şi urmând supoziţiile lui Riegel asupra operaţiilor postformale[54]) o cale postconvenţională de dezvoltare de la stadiile 5 şi 6 ale lui Kohlberg *(postconvenţional formal:* PCF) la un stadiu pe care ei îl numesc „relativism contextual" *(postconvenţional contextual:* PCC). în acest stadiu, adultul, maturizat moral prin conflicte şi experienţe, învaţă cum să poată depăşi abstracţiile de care suferă o morală deontologică a dreptăţii de sorginte kantiană, ce absolutizează punctul de vedere al corectitudinii normative. Această *etică relativistă a responsabilităţii* se preocupă cu dileme reale, şi nu doar cu cele admise ipotetic; ea ia în considerare complexitatea situaţiilor trăite; leagă aspectul dreptăţii cu aspectele grijii şi ale responsabilităţii faţă de persoanele de încredere; şi revendică, trecând peste noţiunea abstractă de autonomie, un concept cuprinzător de personalitate matură: „While the logical concept of equality and reciprocity can support a principled morality of universal rights and respects, experiences of moral conflict and choice seem to point rather to special

obligations and responsibility for consequences that can be anticipated and understood only within a more contextual frame of reference. The balancing of these two points of view appeared to us to be the key to understanding adult moral development. In our view, this would require a restructuring of moral thought which would include but supersede the principled understanding of Kohlberg's highest stages"*[55]. Poziţia eticianului

' în timp ce conceptele logice de egalitate şi reciprocitate pot susţine o moralitate a respectului şi a drepturilor universale, condusă de principii, experienţele alegerii şi conflictului moral par să indice mai degrabă obligaţii speciale şi o responsabilitate pentru consecinţele ce pot fi anticipate şi înţelese doar într-un cadru de referinţă mai mult contextual. Echilibrarea acestor două puncte de vedere ne apare ca fiind cheia pentru înţelegerea dezvoltării morale adulte. în opinia noastră, acest lucru ar cere o restructurare a ideii morale, care ar include, dar înlătura, înţelegerea condusă de norme a stadiilor superioare ale lui Kohlberg (n.t.).

responsabilităţii se distinge de aceea a scepticului (în stadiul de trecere 4'/2); ambele poziţii sunt relativiste, însă doar relativismul contextul se bazează pe formalismul etic, depăşindu-1 în acelaşi timp.

Din perspectiva eticii discursului, lucrurile se prezintă altfel. Gilligan şi Murphy se ocupă într-adevăr de problemele ce apar o dată cu trecerea reuşită la morala condusă de principii. Aşa cum am văzut, aceasta reiese dintr-S abstratizare specifică, ce răpeşte lumii sociale ca totalitate a relaţiilor interpersonale legitim reglementate stabilitatea ei naturală şi o constrânge să se justifice. La început, lumea socială îşi datorează facticitatea ei de nezdruncinat intercalării în formele concrete de viaţă, trăite naiv, ce rămân în spatele subiecţilor ce acţionează, ca fundal neproblematic, prezent într-un mod prereflexiv. Cei ce acţionează comunicativ au o cunoaştere explicită a structurilor instituţionale existente, la care se raportează prin acţiunile lor verbale. în stadiul convenţional, această cunoaştere rămâne însă atât de strâns împletită cu certitudinile de fundal implicite ale formelor particulare de viaţă, încât prezenţei recunoscute intersubiectiv a normelor i se acordă validitate absolută. Dacă lumea socială este moralizată pornind de la atitudinile ipotetice ale participantului la discurs, fiind prin aceasta ruptă de totalitatea lumii vieţii, atunci se dizolvă şi acea fuziune dintre validitate şi valabilitatea socială. în acelaşi timp, unitatea praxisului comunicărilor cotidiene se dezintegrează în norme şi valori, aşadar în acea parte ale practicului ce poate fi văzută din punctul de vedere al valabilităţii deontologice specifice cerinţei justificării morale, şi în acea parte a practicului, ce nu poate fi moralizată şi care cuprinde configuraţiile valorice speciale, integrate în modurile individuale şi colective de viaţă.

Valorile culturale crescute şi încorporate în totalităţile formelor de viaţă şi ale istoriilor vieţilor individuale străbat ţesătura unui praxis cotidian comunicativ, ce modelează existenţa şi asigură identitatea, de care subiecţii ce acţionează nu se pot distanţa în aceeaşi modalitate în care se distanţează de structurile instituţionale ale lumii lor sociale. Chiar şi valorile culturale transcend desfăşurările factice ale acţiunii. Ele formează toate sindromuri istorice de orientări valorice, în lumina cărora subiecţii pot distinge „o viaţă bună" de reproducerea „simplei lor vieţi". însă ideile referitoare la o „viaţă bună" nu sunt reprezentări ce pot fi închipuite simplu sub forma unui imperativ abstract; ele modelează identitatea grupurilor şi indivizilor în aşa fel încât constituie o parte componentă a personalităţii şi culturii respective. Cine pune în discuţie formele de viaţă în care i s-a format propria identitate, acela trebuie să-şi pună în discuţie propria existenţă. Distanţă produsă în

astfel de crize este de altă natură decât îndepărtarea participantului la discurs de facticitatea instituţiilor existente.

Astfel, elaborarea punctului de vedere moral merge mână în mână cu o diferenţiere în cadrul practicului: *chestiunile morale,* ce pot fi decise principial raţional, sub aspectul capacităţii de universalizare a intereselor sau sub acela al *dreptăţii,* sunt deosebite acum de *chestiunile evaluative,* ce apar, sub aspectul cel mai general, în calitate de chestiuni legate de o *viaţă bună,* fiind accesibile unei dezbateri raţionale doar *în* orizontul unei forme de viaţă istoric concretă sau al unei conduite individuale de viaţă. Moravurile concrete ale unei forme de viaţă respectată naiv pot fi caracterizate prin faptul că din

chestiunile morale şi cele evaluative se formează un sindrom indisolubil, în timp ce, într-o lume raţionalizată a vieţii, chestiunile morale devin autonome în raport cu problemele legate de o viaţă bună - la ele trebuie să se răspundă la început *autonom,* adică *în calitate de* chestiuni legate de dreptate. în acest „la început" apare la iveală problema tratată sub titlul „etica responsabilităţii'.
Câştigul de raţionalitate pe care îl aduce izolarea chestiunilor legate de dreptate are însă şi un preţ. Chestiunile legate de o viaţă bună au avantajul că pot fi rezolvate din orizontul certitudinilor lumii vieţii. Ele apar din capul locului ca fiind legate de context şi, de aceea, ca şi chestiuni *concrete.* în cadrul moravurilor concrete în care se mişcă morala convenţională, judecăţile morale îşi împrumută atât concreteţea cât şi forţa lor (motivatoare) de acţiune de la legătura intrinsecă cu ideile legate de o viaţă bună şi de la cele legate de moravurilor instituţionalizate. Problematizarea nu coboară în acest stadiu atât de adânc, încât să irosească avantajele moravurilor existente. Acest lucru se întâmplă însă sigur o dată cu trecerea la morala postconvenţională. Acea abstractizare, care a moralizat lumea socială şi a separat-o prin aceasta de fundalul lumii vieţii are două consecinţe: din considerente strict deontologice, chestiunile morale sunt în aşa fel scoase din contextele lor, încât răspunsurile morale mai păstrează doar forţa raţional motivantă a înţelegerii [Einsichten]. Niciodată însă chestiunile morale nu se pun doar de dragul lor; ele apar împreună cu interesul de a obţine indicaţii pentru acţiune. *De aceea, răspunsurileJără motivaţie la chestiunile decontextualizate trebuie readuse în praxis.* Moralitatea trebuie să compenseze pierderile în moravuri concrete, pe care la început le acceptă de dragul beneficiului cognitiv, pentru a deveni eficace practic. Răspunsurile demotivate la chestiunile decontextualizate pot obţine eficacitate practică, dacă se rezolvă *două probleme* ce reies de aici: abstracţia contextelor de acţiune trebuie anulată tot aşa cum trebuie

anulată separarea cunoaşterii motivate raţional de atitudinile empirice. Orice morală cognitivistă îl va pune pe cel ce acţionează în faţa problemelor legate de *aplicarea, specifică contextului,* şi *ancorarea motivaţională* a cunoaşterii morale[56]. Ambele probleme pot fi rezolvate doar dacă *se adaugă* ceva la judecata morală: efortul hermeneutic şi interiorizarea autorităţii.
Construcţia „stadiului" relativismului contextual se datorează unei răstălmăciri a problemei fundamentale, aceea a felului în care sunt mijlocite morala şi moravurile. C. Gilligan nu separă suficient *problema cognitivă* a aplicării de *problema* motivaţională a ancorării cunoaşterii morale. De aceea ea are tendinţa de a distinge formalismul postconvenţional (PCF) de con-textualismul postconvenţional (PCC) în sensul relaţiilor dintre situaţiile de acţiune admise ipotetic şi situaţiile de acţiune actuale. întrebarea: dacă eu chiar aş face ceea ce trebuie sa fac, priveşte doar aspectul motivaţional al problemei mijlocirii. Celălalt aspect al problemei este de natură cognitivă: cum trebuie să înţeleg în situaţia dată, pentru a putea acţiona, imperativul universal care spune doar ce trebuie să fac.
în al doilea rând, C. Gilligan nu înţelege faptul că ambele probleme se pun abia după ce morala a fost abstractizată din moravuri şi după ce s-a dat un răspuns în sensul eticii cognitiviste la întrebarea moral-filosofică fundamentală privitoare la capacitatea de întemeiere a normelor. Problema aplicării specifice contextului a normelor universale nu trebuie amestecată cu problema întemeierii. Deoarece normele morale nu conţin deja şi regulile aplicării lor, o acţiune din considerente morale cere, în plus, şi capacitatea de inteligenţă hermeneutică sau, exprimat în cuvintele lui Kant, facultatea reflexivă de judecată. De aici nu reies însă consecinţe ce ar trebui să pună în discuţie decizia luată în prealabil referitoare la o poziţie universalistă".
în al treilea rând, relativismul contextual trebuie să compenseze lacunele ce apar la nivelul postconvenţional al judecăţii morale, atunci când nu sunt rezolvate cele două probleme mai sus numite. Putem apoi vorbi de *rigorism moral,* când lipseşte sensibilitatea hermeneutică faţă de problema aplicării şi când cunoştinţele morale abstracte acoperă în mod direct situaţiile concrete - *fiat justiţia pereat mundus.* Punerea în contrast a eticii responsabilităţii şi a eticii convingerii morale, făcută de Max Weber, trăieşte în bună măsură din această critică populară la adresa lui Kant. Vorbim de *intelectualizare* atunci când abstracţiile morale satisfac funcţiile de apărare. C. Gilligan înclină să transforme în mod fals aceste *deficienţe* în trăsături ale unui stadiu *normal* al

gândirii postconvenţionale (PCF).

în cele din urmă, ea uneşte distincţia dintre PCF şi PCC cu opoziţia dintre o orientare în funcţie de dreptate, pe de o parte, şi o orientare în funcţie de grija şi responsabilitatea faţă de un anumit cerc de persoane, pe de altă parte, şi susţine ipoteza potrivit căreia aceste două orientări sunt inegal distribuite pe sexe.
Dacă, dimpotrivă, înţelegem
- că „punctul de vedere" moral se constituie, în sensul strict, abia o dată cu trecerea de la stadiul al doilea la cel de-al treilea de interacţiune, prin aceea
- că lumea socială e moralizată pornind de la atitudinea ipotetică a unui participant la argumentare şi separată de lumea vieţii;
- că abstracţia deontologică separă chestiunile legate de dreptate de chestiunile legate de o viaţă bună;
- că, prin aceasta, chestiunile morale sunt decuplate de la contextele lor tot aşa cum răspunsurile morale sunt decuplate de la motivele lor empirice;
- şi că din aceste decuplări apare necesitatea de a aplica într-o manieră specifică contextului considerentele morale şi de a le ancora motivaţional, într-un mod particular;
atunci rezolvarea acestor probleme necesită o mijlocire a moralităţii şi moravurilor, ce trece dincolo de ceea ce ar putea realiza judecăţile morale în sensul unei etici deontologice. Nu are sens, de aceea, să vrei să completezi sau să revizuieşti stadiile judecăţii morale. Acele două probleme se află la alt nivel decât facultatea morală de judecată; ele cer alte categorii de rezultate, anume sensibilitatea la context şi inteligenţa, pe de o parte, şi autocontrolul, pe de altă parte. Contribuţiile critice la discuţia declanşată de C. Gilligan[58] pot fi cuprinse laolaltă în aceste puncte de vedere.
Problema cognitivă a aplicării
(a) Aceia care ar dori să completeze stadiile morale ale lui Kohlberg ori cu un alt stadiu postconvenţional (C. Gilligan); ori cu o ierarhie de stadii introdusă paralel (N. Haan), nu disting suficient între chestiunile morale şi chestiunile evaluative, între chestiunile legate de dreptate şi cele legate de o viaţă bună. Referitor la conduita individuală de viaţă, acestui lucru îi corespunde distincţia dintre aspectele autodeterminării şi ale autorealizării[59]. Adesea, chestiunile legate de preferinţa unor forme de viaţă sau a unor scopuri de viaţă (idealurile eului), chiar şi chestiunile legate de evaluarea caracterelor şi a modurilor de acţiune se pun abia după ce chestiunile morale în sens mai restrâns au fost rezolvate[60]. De altfel, determinarea specifică
eticii discursului a punctului de vedere moral nu mai îngăduie, pe lângă dreptate sau corectitudine normativă, puncte de vedere *egal* concurente. Dacă normele valabile trebuie să întruchipeze interesele capabile să fie universalizate, arunci în semnificaţia valabilităţii normative este deja luat în considerare principiul bunăstării universale *{principie of benefwence* al lui Frankena[61]) sau acela al grijii care nu privilegiază, respectiv al responsabilităţii faţă de alţii *(care and responsability* - în măsura în care aceste expresii desemnează principii *morale).*
(b) Formularea principiului moral pe care o dă etica discursului exclude de asemenea o îngustare a judecăţii morale, ce poate fi făcută din perspectiva eticii convingerilor morale. Luarea în consideraţie a consecinţelor şi a efectelor colaterale, ce reies în mod anticipat din aplicarea universală a unei norme controversate în contexte existente, nu are nevoie de nici un *alt* punct de vedere al eticii responsabilităţii. Fireşte, şi raţiunea practică, interpretată în lumina eticii discursului, are nevoie de inteligenţă practică la aplicarea regulei. însă utilizarea acestei facultăţi nu exilează raţiunea practică în orizontul unei anumite epoci sau în acela al unei anumite culturi. Chiar şi în dimensiunea aplicării, sunt posibile procese de învăţare administrate de conţinutul universalist al normei ce trebuie aplicate.
(c) Preluarea ideală de roluri serveşte ca şi cuvânt-cheie pentru tipul procedural de întemeiere. Ea are nevoie de operaţii cognitive pretenţioase. Acestea stau în relaţii interne cu motivele şi atitudinile bazate pe sentiment aşa cum ar fi, de exemplu, empatia. Participarea la destinul „aproapelui", care adesea este cel mai departe, constituie în cazurile de distanţă socioculturală o condiţie emoţională necesară pentru realizările cognitive aşteptate de la participantul la discurs. Legături asemănătoare între

emoţii, capacitatea de empatie şi iubire pot fi valorizate pentru realizarea hermeneutică a aplicării sensibile la context a normelor universale. în ceea ce priveşte întemeierea şi aplicarea normelor, această integrare a realizărilor cunoaşterii şi a atitudinilor bazate pe sentiment particularizează orice capacitate morală de judecată *matură.* Abia acest concept de „maturitate" face vizibile manifestările rigorismului moral ca prejudicieri ale capacităţii de judecată; el nu trebuie însă adăugat *din* afară la gândirea postconvenţională, în sensul unei opoziţii între etica iubirii şi etica legii, ci ar trebui să reiasă din descrierea adecvată a stadiilor morale superioare[62].

Problema motivaţională a ancorării

(a) Aceia care ar dori să completeze în sensul amintit stadiile morale ale lui Kohlberg nu disting suficient între dezvoltarea morală şi dezvoltarea

eului. Facultăţii morale de judecată îi corespunde în sistemul personalităţii controlul comportamental sau structurile supraeului. Acestea se formează în stadiile superioare doar prin distanţarea de lumea socială, şi prin dezbatere cu ea, aşadar de contextura de relaţii normativ integrată a mediului social respectiv; structurile supraeului pot fi analizate în noţiunile social-cognitive fundamentale ale acţiunii reglate de norme. Dimpotrivă, identitatea eului se formează în relaţiile mai complexe ale acţiunii comunicative, anume în contactul cu contextura lumii obiective, sociale şi subiective, care se diferenţiază încetul cu încetul din contextele lumii vieţii[63].

(b) Separarea postconvenţională a moralei şi moravurilor înseamnă pierderea acoperirii concepţiilor morale fundamentale prin de-la-sine-înţelesurile culturale, prin certitudinile lumii vieţii în genere. Prin acest lucru, chiar şi înţelegerile se despart de motivele empirice respectate cultural. Pentru a echilibra discrepanţa dintre judecăţile morale şi acţiunile morale, e nevoie de un sistem de controale interioare comportamentale, ce acceptă de îndată convingerile motivante şi face cu putinţă *autocontrolul;* acest sistem trebuie să funcţioneze autonom, adică independent de presiunea firavă, dar externă, a organizărilor legitime, factic recunoscute. Doar interiorizarea deplină a puţinelor principii foarte abstracte şi universale, ce se fac cunoscute, aşa cum explică etica discursului, ca implicaţii ale procedeului de întemeiere a normei, satisfac aceste condiţii. Aceste structuri postconvenţionale ale supraeului pot fi *testate* printre altele, prin faptul că răspunsurile la întrebările de tipul „Ce trebuie să fac?" sunt controlate prin răspunsuri la întrebările de tipul „Ce aş face?". Chiar şi aceste „judecăţi ale responsabilităţii", prin care cel chestionat îşi exprimă *intenţia* sau *încrederea* de a acţiona şi în concordanţă cu judecăţile sale morale, se găsesc întotdeauna la acelaşi nivel cognitiv ca şi judecăţile morale. Chiar şi atunci când ele trebuie interpretate ca expresie a unei convingeri morale, ele nu pot, *în calitate de* judecăţi, să garanteze corespondenţa dintre judecăţi şi acţiuni. Probabil însă că *felul* ancorării motivaţionale, fără de care morala postconvenţională nu poate fi transpusă în acţiune, poate fi dedus din structura facultăţii de acţiune, adică din zestrea social-cognitivă, transformată postconvenţional. Dacă procesele psihodinamice satisfac într-adevăr cerinţele acestei structuri, acest lucru nu se poate afla prin *răspunsurile* la întrebările de tipul „De ce tocmai eu?", ci doar în praxisul însuşi[64].

(c) Chiar şi atunci când trecerea la stadiul postconvenţional al judecăţii morale a făcută cu succes, o ancorare motivaţională deficitară poate îngrădi capacitatea de acţiune autonomă. *O* formă extrem de izbitoare a acestei

discrepanţe dintre judecată şi acţiune este intelectualizarea, ce pune evaluarea morală elaborată a conflictelor manifeste de acţiune în slujba respingerii conflictelor instinctuale menţinute latent.

(3) O a treia dificultate o constituie acea grupă de judecăţi morale, ce 1-a constrâns pe

Kohlberg să introducă tipul intermediar „4î/i". E vorba de exprimările relativiste, făcute mai degrabă din considerente strategice, decât din considerente morale. La început, Kohlberg şi colaboratorii săi au fost tentaţi să accentueze asemănarea cu hedonismul instrumental al stadiului al doilea. Pe de altă parte, ei n-au putut clasifica aceste judecăţi ca fiind preconvenţionale, deoarece persoanele chestionate ale acestui tip se mişcau la un nivel înalt de argumentare; atitudinea ipotetică din care judecau lumea socială, fără să o moralizeze, pleda şi pentru o înrudire a exprimărilor lor cu judecăţile stadiului postconvenţional. De aceea Kohlberg a localizat aceste judecăţi între nivelul convenţional şi cel postconvenţional; el le-a adus într-un stadiu de trecere, care trebuie mai puţin descris structural, cât mai degrabă trebuie explicat psihodinamic, şi anume ca expresie a unei crize de adolescenţă nedepăşite încă[65]. Această interpretare este nesatisfăcătoare, fiindcă nu poate explica posibilitate de stabilizare a acestui nivel de judecată. Pentru stabilizare pledează, printre altele, şi faptul că scepticismul valoric al „stadiului" 4/4 a fost de asemenea elaborat filosofic şi apărat pe linia Weber-Popper ca o poziţie ce trebuie să fie luată în serios.

Scepticismul valoric întemeiat empiric, care uneşte iniţiativele subiectiviste din etică, pune la îndoială supoziţia raţionalistă fundamentală, pe care se bazează şi teoria dezvoltării morale a lui Kohlberg. Scepticii valorici moderni contestă faptul că în privinţa chestiunilor morale se poate decide cu bune temeiuri, aşadar într-o manieră intersubiectivă obligatorie; ei fac cercetări metaetice ce trebuie să explice felul în care amăgirea raţionalistă a intuiţiilor noastre morale cotidiene e înrădăcinată în limba noastră. Psihologia ar oferi, cu siguranţă, falsa competenţă în ceea ce priveşte purtarea disputei dintre sceptici şi cognitivişti[66]. Aceasta trebuie să se impună prin argumente filosofice - de aici provine, în orice caz, teoria dezvoltării conştiinţei morale. Psihologia trebuie însă să poată explica de ce scepticismul valoric, ce pare să izvorască totuşi din logica de dezvoltare a conştiinţei morale, apare ca un stadiu natural în cadrul acestei dezvoltări. Kohlberg n-ar trebui să se mulţumească cu introducerea în schema stadiilor moralei a unui stadiu de trecere ce trebuie explicat doar psihodinamic: această soluţie clasificatoare îl obligă să indice şi *locul din logica dezvoltării al stadiului*

de trecere, îl obligă aşadar să descrie stadiul *AVi* tot structural, ca şi pe celelalte stadii. Această cerinţă nu este satisfăcută de descrierea oferită de el[67]:

Tab. 8. Stadiul de trecere 4

Nivelul B/C. Nivelul de trecere

Nivelul este postconvenţional, dar nu este încă bazat pe principii.

Conţinutul trecerii

în stadiul 414 alegerea e personală şi subiectivă. E bazată pe emoţii, conştiinţa e văzută ca fiind arbitrară şi relativă, aşa cum ar fi ideile de „datorie" şi „drept din punct de vedere moral".

Perspectiva socială de trecere

în acest stadiu, perspectiva este aceea a unui individ ce stă în afara propriei lui societăţi şi se consideră unul ce ia decizii fără a avea o obligaţie generalizată sau un contract cu societatea. Putem culege sau alege obligaţii definite de societăţile particulare, dar nu avem principii pentru o asemenea alegere.

Aş vrea să explic fenomenul - destul de incomod pentru teorie - al unui stadiu de trecere, prin faptul că aceste grupe de persoane chestionate realizează doar parţial trecerea la nivelul postconvenţional. Dacă integrarea perspectivelor vorbitorului cu cele ale lumii nu are loc cu succes şi nu include lumea socială împreună cu atitudinea corespunzătoare conformă cu normele, atunci eşuează şi coordonarea presupusă în discurs a atitudinii orientate pe succes a unuia ce acţionează strategic cu atitudinea orientată pe înţelegere a unuia ce vrea să continue acţiunea comunicativă cu alţii prin mijloace argumentative, chiar în cazurile în care sunt tematizate *pretenţiile de valabilitate* normative, devenite problematice. Zestrea social-cognitivă a stadiului convenţional a fost reorganizată doar în măsura în care adultul a învăţat într-adevăr argumentări teoretice, dar nu intră în argumentarea morală. în alt loc am descris această ipoteză în felul următor[68]:

O dată cu capacitatea de a gândi ipotetic în problemele moral-practice, tânărul îndeplineşte condiţia necesară şi suficientă pentru a se *îndepărta de Modul convenţional*

de gândire; acest pas, însă, încă nu prejudiciază decizia ce trebuie luată pentru una din cele două căi alternative de dezvoltare. Tânărul poate folosi în diverse moduri distanţa nou câştigată faţă de lumea convenţiilor, ce au pierdut forţa naivă a valabilităţii sociale din cauza aşezării

ipotetice în orizontul posibilităţilor, fiind astfel devalorizate reflexiv. El va încerca ori (1) să prezerve, chiar şi pe noul nivel de reflecţie, din lumea dispărută a convenţiilor factic valabile *sensul de valabilitate* ale normelor şi propoziţiilor imperative; el trebuie atunci să reconstruiască noţiunile fundamentale ale moralului, fără a renunţa la perspectiva etică. El trebuie să relativizeze valabilitatea socială a normelor factic existente în funcţie de o valabilitate a normei ce îndeplineşte criteriile întemeierii raţionale. O astfel de fixare pe sensul reconstruit al valabilităţii normative este o condiţie necesară pentru *trecerea la modul de gândire postconvenţional.* (2) Ori se depărtează de modul convenţional de gândire, fără a trece însă la cel postconvenţional. în acest caz, el înţelege colapsul lumii convenţiilor ca pe recunoaşterea unei false pretenţii cognitive, de care au fost legate până acum normele convenţionale şi propoziţiile imperative. în forma lor convenţională devalorizată cognitiv, noţiunile morale fundamentale au nevoie atunci retrospectiv de o explicaţie. Tânărul trebuie să anuleze disonanţa dintre intuiţiile morale, care determină *ca şi înainte* acţiunea şi cunoaşterea sa cotidiană nereflectată, şi înţelegerea (presupusă) a caracterului iluzoriu al acestei conştiinţe convenţional-morale (care deşi devalorizată prin reflecţie, în viaţa de zi cu zi nu a fost totuşi scoasă din funcţiune). în locul unei conştiinţe etice înnoite postconvenţional apare explicaţia metaetică a iluziilor morale. Această explicaţie poate face faţă acestor disonanţe cu atât mai uşor, cu cât reuşeşte mai bine să împace scepticismul teoretic cu intuiţiile destrămate din praxis. în această privinţă, scepticismul etic al lui Max Weber, de exemplu, care lasă neatins chiar şi din punct de vedere teoretic caracterul existenţial al angajamentelor valorice, realizează mai multe decât emotivismul lui Stevenson, care explică intuiţiile morale ca atitudini bazate pe sentiment. Din perspectiva teoriei lui Kohlberg, aceste versiuni metaetice acceptă încadrarea în punctele de vedere ale logicii dezvoltării şi *subordonarea* la etici cognitiviste.
(4) Kohlberg împarte ultima problemă cu toate iniţiativele ce disting între competenţă şi performanţă. Deoarece competenţele pot fi reţinute întotdeauna doar în formele lor tangibile de exprimare, aşadar cu ajutorul fenomenelor de performanţă, aceste iniţiative teoretice se confruntă cu probleme speciale de măsurare. Doar pe măsură ce acestea sunt rezolvate, factorii ce determină performanţa pot fi izolaţi de capacităţile postulate teoretic. Se recomandă ca factorii ce determină performanţa - care trebuie să se adauge unei competenţe dobândite, *completând-o,* respectiv *pot* să se

adauge *stimulativ,* prin imprimarea unei mai mare viteze - să se diferenţieze de factorii *inhibatori* şi *restrictivi,* ce acţionează ca un filtru.
E, cu siguranţă, o grosolană simplificare să consideri judecăţile morale ca măsură pentru competenţă, iar acţiunile morale ca măsură pentru performanţă. Pe de altă parte, ancorarea motivaţională a capacităţilor postconvenţionale de judecată în structurile supraeului - structural analoage - oferă un exemplu pentru factorii ce determină performanţa *şi aduc o completare,* fără de care judecăţile morale ale acestui stadiu nu pot deveni active practic[69]. în mod normal, discrepanţele dintre judecată şi acţiune se pot înţelege din efectul selectiv al factorilor *inhibanţi.* Există în acest sens o serie de cercetări interesante[70]. Printre aceşti factori ce determină performanţa şi acţionează negativ, există câţiva care explică deficitele emoţionale; şi printre aceştia, un interes special îl au mecanismele de apărare, cercetate sistematic mai întâi de Ana Freud, întrucât ele pot interveni perturbator în formarea motivului, formare structural indispensabilă, şi pot fi de aceea analizate şi *pe considerente structurale.*
Identificarea şi proiecţia sunt cele două mecanisme fundamentale, dobândite în copilăria timpurie, de apărare în faţa conflictelor. Din aceste rădăcini se pare că se formează, mai întâi în stadiul convenţional de interacţiune, binecunoscutul sistem al mecanismelor de apărare[71]. Acestea se deosebesc apoi în funcţie de felul în care *anulează* diferenţa apărută în acest stadiu între acţiunile orientate pe înţelegere şi cele orientate pe succes. Apărarea acţionează în genere la modul că blocaje comunicative apărute intrapsihic

separă aspectul strategic al acţiunii (ce rămâne inconştient şi serveşte îndeplinirii dorinţelor inconştiente) de intenţia de acţiune manifestă, ce vizează înţelegerea. Astfel, subiectul se poate înşela asupra faptului că încalcă în mod obiectiv presupoziţiile comune ale acţiunii orientate pe înţelegere. Acţiunile motivate inconştient pot fi explicate ca o nediferenţiere latentă, adică nemărturisită nici sieşi, nici altora, între acţiunea strategică şi comunicativă, unde efectul de autoînşelare al acţiunii de apărare poate fi interpretat în sensul unei dereglării intrapsihice a comunicării. Această interpretare se foloseşte de conceptul unei comunicări sistematic denaturate, ce poate apare prin reflexie la nivelul interpersonal şi intrapsihic. Acest concept are însă nevoie de o discuţie proprie, purtată în termenii teoriei comunicării[72].

Note

[1] în acest volum, vezi mai sus primele pagini ale capitolului III „Etica discursului - note pentru un program de întemeiere".
[2] Pentru metodologia ştiinţelor reconstructive vezi D. Garz, „Zur Bedeutung rekonstruktiver Sozialisationstheorien in der Erziehungswissenschaft - unter besonderer Beriicksichtigung der Arbeiten von L. Kohlbergs", *Diss.phil,* Ham-burg 1982.
[3] vezi bibliografia lucrărilor lui Kohlberg din L.Kohlberg, *Essay in Moral De-velopment,* voi. I, San Francisco 1981, pp. 423-428.
[4] Th. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch,* Ffm 1981.
[5] vezi în acest volum, în subcapitolul „Exemplul teoriei dezvoltării morale a lui Kohlberg", punctul 4.
[6] R. Bubner, *Selbstbezuglichkeit als Struktur transzendentalerArgumentationen,* in: Kuhlmann, D. Bohler (editori), Kommunikation und Reflexion (Apel), Ffm. 1982, p. 304 şi urm. Bubner se referă aici la discuţia din Bieri. Hortsmann. Krueger (Editori) *Transcendental Arguments and Science,* Dordrecht, 1979.
[7] vezi J. Habermas, *Filosofla ca locţiitoare şi interpretă,* din acest volum.
[8] Un bun exemplu îl oferă cercetarea lui M. Keller, S. Reuss, „Der ProzeB der moralischen Entscheidungsfindung", MS, International Symposium on Moral Education, Septembrie 1982, Fribourg.
[9] Despre receptarea germană vezi L. H. Eckensberger (editor), *Entwicklung des moralischen Urteilens,* Saarbriicken 1978, în cele din urmă G. Lind, H. Hartmann, R. Wakenhut (editori) *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt,* Weinheim 1983.
[10] L. Kohlberg, „Areply to Owen Flanagan" din *Ethics,* p. 92, 1982 şi „Justice as Reversibility" din *Essays on Moral Development,* voi. 1, San Francisco 1981, p. 190 şi urm.
" Despre această poziţie emotivistă vezi G. Hartmann *Das Wesen der Moral,* Ffm 1981, p. 38 şi urm.
[12] în locul „observatorului ideal" intră „situaţia lingvistică ideală", pentru care sunt postulate ca fiind îndeplinite premisele pragmatice pretenţioase ale argumentării în genere. Vezi P. Alexy, „Eine Theorie des praktischen Diskurses", în W. Oelmiiller (editor) *Transzendentalphilosophische Normenbegriindungen,* Paderborn 1978.
[13] Kohlberg (1981), p. 409 şi urm.
[14] Kohlberg (1981), p. 409 şi urm.
[15] R. L. Selman, *The Growth of interpersonal Understanding,* N.Y. 1980.
[16] H. Lenk, *Philos. Logikbegrundung und ru 'er Kritizismus,* Z. f. Philos. Forschung 24 (1970) p. 183 şi urm.

[17] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm. 1981; de acelaşi „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns" în *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns,* Ffm 1984.
[18] Habermas (1971), voi. 1, p. 127 şi urm.
[19] vezi K. O. Apel, „Intentions, Conventions, and Reference to things", în H. Parret, J. Vouveresse (editori), *Meaning and Understanding,* Bln. 1981, p.79 şi urm. De acelaşi, *Lăfit sich ethische Vernunft von strategischer Rationalität unterscheiden?* (MS Ffm,

1983).
[20] Habermas (1981), voi. 2, p. 82 şi urm.
[21] Habermas (1981), voi. 1, p. 385 şi urm.
[22] Această comparaţie suprasimplificantă neglijează diferenţa dintre elementele lumii vieţii, ce nu au fost *niciodată* tematizate şi scoase din cunoaşterea de fundal prezentă intuitiv, şi acele elemente, cel puţin *o dată* tematizate, ce au fost iarăşi integrate în lumea vieţii şi au căpătat de aceea un caracter neproblematic *secundar* (asupra acestui lucru mi-a atras atenţia U. Matthiesen).
[23] O ipoteză corespunzătoare a edificiului unei lumi interioare delimitate de lumea socială şi de lumea obiectivă ne interesează doar în măsura în care de această lume subiectivă a trăirilor capabile să fie tematizate sunt legate o altă atitudine fundamentaleă şi a treia perspectivă, ce *întregeşte sistemul de perspective ale lumii.*
[24] Ignpr stadiul 0 în care copilul nu realizează încă nici o diferenţiere ce ar putea fi relevantă în contextul nostru. Ţin la fel de puţin cont de stadiul 4; căci acesta presupune deja noţiunea de normă de acţiune, ce nu poate fi reconstruită, aşa cum am văzut, *doar* cu ajutorul preluării de perspective, căci cere noţiuni so-cial-cognitive de *altă* provenienţă: Selman nu poate diferenţia stadiul 3 şi 4 doar din considerentele preluării de perspective.
[25] R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding,* N.Y. 1981, p. 38 şi urm.; M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz,* Stuttgart
1976, D. Geulen, *Perspectiveniibernahme und soziales Handeln,* Ffm 1982.
[26] Indicatorii de vârstă sunt într-adevăr relativi la situaţia de investigare. în contextele observaţionale naturale se arată faptul că deja de timpuriu copiii (în societăţile accidentale contemporane) dispun de competenţe corespunzătoare.
[27] Legătura dintre utilizarea pronumelor posesiv şi perspectivele de acţiune este lămurită de K. Bohme, *Children 's Understanding ans Awareness of German Possessive Pronouns,* Nijmegen 1983, p. 156 şi urm.
[28] R. L. Selman „Stufen der Rollenubernahme in der mittleren Kindheit, în R. Dobert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (editori), *Entwicklung des Ichs,* Koln
1977, p. 111.
[29] Depersonalizarea crescândă a autorităţii e cercetată de W. Damon, „Zur Entwicklung der sozialen Kognition des Kindes" în W. Edelstein, M. Kellner (editori), *Perspektivität und Interpretation,* Ffm, 1982, p. 110 şi urm.

[30] M. Auwărter, E.'Kirsch, „Zur Interdependenz von kommunikativen und interaktiven Făhigkeiten in der Ontogenese" în K. Martens (editor) *Kindliche Kommunikation,* Ffm, 1979, p. 243 şi urm.; aceeaşi „Katja, spielst du mal die Andrea?", în R. Mackensen, F. Sagebiel (editori), *Soziologische Analyse,* Bln. T.U. 1979, p. 473 şi urm.; de aceeaşi *Zur Ontogenese der sozialen Interaktion,* MSMiinchenl983.
[31] „Holly este o domnişoară de 8 ani care se caţără cu plăcere în copaci. Ea poate face acest lucru cel mai bine în toate împrejurimile. Odată s-a dat jos dintr-un copac înalt şi a căzut de pe cea mai de jos creangă, dar nu s-a lovit. Tatăl ei a văzut cum a căzut. A fost foarte speriat şi a rugat-o să-i promită că nu se va mai căţăra în copaci. Holly a promis. în cursul zilei, Holly s-a întâlnit cu prietenul ei Sean. Pisica lui Sean s-a înţepenit sus în vârful unui copac şi nu mai putea să se dea jos. Holly era singura care se căţăra atât de bine, încât putea să ajungă la pisică şi s-o dea jos, dar ea îşi aducea aminte de promisiunea pe care i-a făcut tatălui ei." (Selman, în Dobert, Habermas, Nunner-Wickler (1977), p. 112.
[32] J. Youniss, „Die Entwicklung von Freundschaftsbeziehungen" în Edelstein, Keller (1982), p. 78 şi urm.
[33] J. H. Flavell şi alţii, *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children,* N.Y. 1968.
[34] Flavell (1968), p. 45 şi urm. Despre relaţia stadiilor preluării de perspective ale lui Selman şi strategiile lui Flavell vezi Selman (1981), p. 26.
„Nivelul 2 este atribuit răspunsurilor copilului ce indică conştiinţa faptului că *celălalt* copil ştie că *subiectul* ştie:
a) O alegere are anumite avantaje (financiare) în raport cu alta; b) ea ar putea influenţa alegerea celuilalt copil; şi c) acest lucru are, în schimb, implicaţii pentru alegerea pe care subiectul trebuie s-o facă. Ar trebui subliniat faptul că succesul la acest nivel

implică faptul că copilul are o înţelegere a funcţionării reciproce a procesului de conştientizare socială; atunci când copilul ia o decizie pe baza acţiunilor şi ideilor lui designatoare, copilul vede de asemenea că celălalt e capabil de idei şi acţiuni similar designatoare în raport cu sine... Gândirea de la nivelul 3 (c) trece dincolo de faptul că tânăra persoană realizează că şinele trebuie să ia în consideraţie faptul că oponentul poate lua în consideraţie motivele şi strategiile sinelui. E un nivel de înţelegere la care copilul e în stare să iasă într-o formă abstractă afară din diadă şi să vadă că fiecare jucător poate lua simultan în considerare perspectivele sinelui şi ale celuilalt asupra fiecăruia, un nivel de astracţie pe care îl numim acum perspectivism *mutuaf* (27).

[35] W. Damon, *The Social World ofthe Child,* San Francisco 1977.

[36] H.R. Schaffer, „Acquiring the concept of the dialogue" în M. H. Bornstein, W. Kessen (editori), *Psychological Developmentfrom Infancy,* Hillsdale 1979, p. 279 şi urm.; B. Sylvester-Bradley, „Negativity in early infant-adult exchanges"

în W. P. Robinson (editor) *Communication in Development,* N.Y. 1981, p. 1 şi urm.; C. Trevarthen, „The Foundations of intersubjectivity" în D. R. Olson, *The Social Foudations od Language and Thought,* N.Y. 1980 p. 316 şi urm. O ima= gine de ansamblu asupra rezultatelor cercetării o oferă Auwârter, Krisch (MS Miinchen 1983). [37]Selman(1980), p. 131 şi urm.

[38] M. Miller, „Moral Argumentations among children" în *Linguistische Berichte,* 1981, p. 1 şi urm; de acelaşi „Argumentationen als moralische Lernprozesse" în Zsch. F. Pădagogik, 28, p. 299 şi urm.

[39] Acest lucru se vede în încercarea de a descrie stadiul convenţional al interacţiunii prin noţiuni teoretice de schimb.Vezi. Damon în Edelstein, Keller (1982) p. 121 şi urm, în special nivelul al treilea al reglării sociale, p. 128.

[40] în cazul cel mai simplu, aşteptările lui B că Aîşi respectă imperativul său 'q', şi aşteptarea reciprocă a lui A că dorinţa sa 'r' va fi împlinită de B sunt legate în pereche. în cadrul interacţiunii socializatoare aceste legături apar pentru B din normele ce reglează relaţia dintre părinţi şi copil; în contextul acestei griji părinteşti, A *cunoaşte* însă legătura normativă dintre aşteptările comportamentale complementare pur şi simplu ca regularitate empirică. Exprimând 'r'. A anticipează că B împlineşte această dorinţă *aşteptând* ca A să respecte imperativul 'q' exprimat de B. Prin faptul că A preia faţă de sine însuşi această aşteptare a lui B, el dobândeşte conceptul de *model comportamental,* ce leagă aşteptările particulare comportamentale - încrucişate complementar - ale lui A şi B.

[41] Despre următoarele vezi Habermas (1981), voi. 2, p. 554 şi urm.

[42] Habermas (1981), voi. 1, p. 437 şi urm.

[43] J. Habermas, „Moralentwicklung und Ich-Identität" în *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* Ffm, 1974, p. 74 şi urm.

[44] Nu voi intra aici în critica procedeului metodic: W. Kurtines, E. Greif, „The Development of moral thought", Psychological Bulletin, 81, 1974, p. 453 şi urm; vezi Oser, *Die Theorie von L. Kohlberg im Kreuzfeuer der Kritik - eine Verteidigung, Bildungsforschung u. Bildungspraxis* 3, 1981, p. 51 şi urm. Nu pot trata în acest loc nici chestiunea importantă a validităţii transculturale a modelului stadiilor: J. C. Gibbs, „Kohlberg's Stages of Moral Judgement", Harvard Educ. Rev. 47, 1977, p. 5 şi urm.

[45] A. Colby, „Evolution of moral-development theory" în W. Damon (editor) *Moral Development,* San Francisco 1978, p. 89 şi urm.

[46] Kohlberg subliniează faptul că edificarea stadiului 6 al moralei s-a bazat pe materialul unui mic eşantion de elite, printre alţii, pe exprimările lui Martin Luther King: „Asemenea figuri de elită nu stabilesc stadiul 6 ca pe un stadiu natural al dezvoltării" (Philosophic issues in the Study of Moral Development, MS Cambridge, Iunie 1980).

[47] Th. A. McCarthy, „Rationality and relativism" în J. B. Thompson, D. Held, J. Habermas, *Criticai Debates,* London 1982, p. 74.

[48] Idem.

[49] N. Haan, „Two moralities in Action Context" în J. Of Pers. Soc. Psych. 36, 1978.

[50] C. Gilligan „In a different Voice: Women's Conceptions of Seif and Moral-ity" în Harv. Ed. Rev. 47, 1977, p. 481 şi urm.

[51] C. Gilligan, J. P. Murphy, „The Philosopher and the Dilemma of the Fact" în D. Kuhn (editor), *Intellectual Development Beyond the Childhood,* San Francisco 1980. După ce am încheiat manuscrisul, a apărut versiunea monografică: C. Gilligan, *In a diffrent Voice,* Cambr. 1982.
[52] Kohlberg (1982).
[53] W. B. Perry, *Forms of intellectual and ethical development in the college years,* N.Y. 1968.
[54] K. Riegel, *Dialectical Operations, Human Development,* 16, 1973, p. 345 şi urm; cf. K. Riegel (editor) *Zur Ontogenese dialektischer Operationen,* Ffm 1978.
[55] C. Gilligan, J. M. Murphy, *Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory,* Hum. Developm., 1980, p. 159 şi urm.
[56] Problema generală a aplicării normelor în situaţii de acţiune se pune deja în stadiul convenţional al judecăţii morale şi al interacţiunii; aici este vorba despre intensificarea pe care o cunoaşte această problemă, atunci când sunt tăiate legăturile prin care normele şi situaţiile de acţiune *se raportează unele la altele,* adică sunt coordonate în prealabil ca elemente ale *aceleaşi* forme neproblematice de viaţă. Vezi. H.G. Gadamer *Wahrheit undMethode,* Tiibingen 1960.
[57] W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung,* Ffm. 1975; D. Bohler, „Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode" în M. Fuhrmann, H. R. JauB, W. Pannenberg (editori) *Text und Applikation,* Miinchen 1981, p. 483 şi urm; Habermas (1981), voi. 1, p. 193 şi urm.
[58] înainte de toţi: L. Kohlberg, C. Candee, *The Relationship between Moral Judgement and Moral Action,* MS Cambridge 1980; Tilmann Habermas, *Responsability and its Role in the Relationship between MoralJudgement and Action,* MS Cambridge 1981; G. Nunner-Winckler, „Two Moralities? A criticai discussion of an ethic of care and responsability vs. An ethic of rights ans jus-tice" în J. Gewirth, W. Kurintes (editori), *Morality ans Moral Development, Basic Issues in Theory and Research, forthcoming.*
[59] Habermas (1981), voi. 2, p. 147 şi urm.
[60] De exemplu, în cazul deciziilor cercetate de C. Gilligan asupra avortului: consecinţele ce apar dintr-o asemenea decizie în ceea ce priveşte relaţia dintre prieten şi soţ, cariera profesională a soţiei sau a soţului, schimbarea vieţii de

familie ş.a.m.d. sunt luate în considerare atunci când avortul însuşi apare ca fiind admisibil din punct de vedere moral. într-un mod asemănător se prezintă problemele şi în ceea ce priveşte divorţul sau infidelitatea sexuală. Ambele cazuri relatate de Giiligan şi Murphy (1981) confirmă faptul că abia când infidelitatea sexuală însăşi apare ca fiind neriscantă din punct de vedere moral, poate fi relevantă chestiunea legată de acele împrejurări în care *tăinuirea* faptului faţă de cel atins direct/indirect este mai puţin plină de consideraţie vătămătoare ca recunoaşterea ei imediată.
[61] W. K. Frankena, *Ethics,* Englewood Cliffs, 1973, p. 45 şi urm.
[62] Hegel a fost de altfel din punct de vedere moral-teoretic kantian, atunci când a elaborat opoziţia istorică dintre etica creştină a iubirii şi etica iudaică a legii. Vezi scrieriile timpurii din voi. 1 ale ediţiei de lucrări teoretice (Suhrkamp).
[63] Pentru noţiunea de identitate şi pentru conceptul de dezvoltare al eului vezi Habermas (1976), p. 67 şi urm.; Dobert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), p. 9 şi urm; G. Noam, R. Kegan, „Sozial Kognition und Psychodynamik" în Edelstein, Keller (1982), p. 422 şi urm.
[64] în această măsură Kohlberg şi Candee (1981) pune pe seama „responsability-judgements" o mare povară demonstrativă.
[65] R. Dobert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung,* Ffm. 1975.
[66] vezi în acest volum punctul 4 din subcapitolul „Exemplul teoriei dezvoltării morale a lui Kohlberg".
[67] Kohlberg (1981), p. 411.
[68] „Reply to my Critics" în Thompson, Held (1982), p. 260 şi urm.
[69] R. Dobert, G. Nunner-Winkler, *Performanzbestimmende Aspekte des moralischen Bewufitseins* în G. Portele (editor) *Sozialisation und Moral,* Weinh. 1978.
[70] W. Edelstein, M. Keller, *Perspektivität undInterpretation* în Edelstein, Keller (editori), 1982, în special p. 22 şi urm; R. Dobert, G. Nunner-Winkler *Abwehr-und Bewältingunsprozesse in normalen und kritischen Lebenssituationen* (MS Miinchen

1983).
[71]N. Haan,^ *Tripartite Model of Ego Functioning,* Journal ofNeurol and Mintal Disease, voi. 148, nr. 1, 1969, pp. 14-19.
[72] Un model interesant de „falsă înţelegere cu sine" îl propune M. Low-Beer, *Selbsttăuschung,* Diss. Phil. Univ., Frankfurt 1982.

1220	SUBSTANŢA ŞI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ (LOCKE, BERKELEY, HUME) Nicolae Trandafoiu	49 **900 lei**	
Colecţia FILOSOFIA SECOLULUI XX			
1394	CONTINGENŢĂ, IRONIE ŞI SOLIDARITATE Richard Rorty	54 **000 lei**	
967	ULTIMUL CUVÂNT - Thomas Nagel	**29 900 lei**	
Colecţia REPERE			
1395	FILOSOFIE FARA HAINE DE GALA. DESPRE FILOSOFIE ŞI POLITICĂ - Adrian Miroiu	54 **000 lei**	
1396	TEMEIURI ALE COGNIŢIEI. CUM ESTE MODELATĂ MINTEA DE CĂTRE COMPORTAMENTUL TELEOLOGIC - Radu J. Bogdan	49 **000 lei**	
1011	TRANZIŢII ONTOLOGICE - Gheorghe-Sorin Părăoanu	**29 900 lei**	
1012	VIRTUŢILE HAOSULUI - Terente Robert, Eliza Roman	**29 900 lei**	
Colecţia PROFILURI FILOSOFICE			
1397	CUNOAŞTERE ŞI ANALIZĂ. VOLUM OMAGIAL MIRCEA FLONTA Adrian-Paul Iliescu	44 **000 lei**	
1398	ION IANOŞI. O VIAŢĂ DE CĂRTURAR Vasile Morar	44 **000 lei**	
Vizitaţi magazinul virtuALL de pe site-ul nostru web, la http://www.all.ro			

V w)

Editurile ALL îşi rezervă dreptul de a face modificări asupra preţurilor menţionate!

90.470

SUBSTANŢIALL este o colecţie de texte mari ale filosofiei clasice şi contemporane, tratate celebre de filosofie a naturii, de ontologie şi logică, de retorică şi praxiologie, de filosofie politică şi morală se regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanţă în gândirea universală.

Vechi asistent al lui Adorno, Jiirgen Habermas, sociolog şi filosof, este adesea considerat ca fiind continuatorul teoriei critice a Şcolii de la Frankfurt. Această gândire, opusă atât viziunii tehnocratice asupra lumii, cât şi marxismului birocratic al ţărilor din est, îşi are sursa în teoriile lui Adorno, Horkheimer şi, de asemenea, în cercetările întreprinse de Habermas la Institutul de cercetări sociale al Universităţii din Frankfurt.

"Etica discursului nu oferă orientări de conţinut, ci o procedură *cu multe premise, ce garantează imparţialitatea formării judecăţii. Discursul practic nu este un procedeu prin care se produc norme justificate, ci unul de verificare a valabilităţii normelor admise ipotetic. Abia prin acest proceduralism se distinge etica discursului de* alte *etici cognitiviste, universaliste şi formaliste, ba chiar şi de teoria lui Rawls a dreptăţii."*

Jurgen Habermas

ISBN 973-684-242-8

789736 842429